CAHIERS DE LA NOUVELLE JOURNÉE

17

SAINT AUGUSTIN

MAURICE BLONDEL. - *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne.*

MARIE COMEAU. - *L'évolution de la sensibilité de Saint Augustin.*

JEAN RIMAUD. - *Le Maître intérieur.*

JULES CHAIX-RUY. - *La perception du temps chez Saint Augustin.*

ENRICO CASTELLI. - *Le double aspect du problème du mal et Saint Augustin.*

JEAN DE PANGE. - *La Cité de Dieu.*

CHARLES BOYER. S. J. - *La contemplation d'Ostie.*

Supplément : Paul ARCHAMBAULT, Jacques NANTEUIL, Pauline LE CORMIER, B. AMOUDRU : *Les Idées et les Livres.*

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, California

LIBRAIRIE BLOUD & GAY - PARIS

Les CAHIERS DE LA NOUVELLE JOURNÉE

paraissent quatre fois par an, en fascicules de 200 à 250 pages.

Chaque cahier coûte **15** *francs. On souscrit à la série des 4 cahiers pour* **55** *francs.*

Les CAHIERS DE LA NOUVELLE JOURNÉE

apportent, sur chaque grand problème d'actualité, une série d'études toujours réfléchies, compétentes et désintéressées.

Ils voudraient être l'instrument de travail et le lien de ceux qui comptent, avant tout, pour résoudre ces problèmes, sur un libre et généreux effort de pensée.

Les CAHIERS DE LA NOUVELLE JOURNÉE

publieront dans leurs prochains fascicules :

La Communauté Internationale et la Guerre, par DON L. STURZO.

La Liberté, par le R. P. Auguste VALENSIN.

Hygiène et Morale : Eugénisme, Freudisme et Prostitution, par E. JORDAN, F. W. FOERSTER, P. GEMÄHLING.

La Science expérimentale, par Edouard LE ROY

SAINT AUGUSTIN

CAHIERS DE LA NOUVELLE JOURNÉE

Nº 17

SAINT AUGUSTIN

MAURICE BLONDEL : *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne.* — MARIE COMEAU : *L'évolution de la sensibilité de saint Augustin.* — JEAN RIMAUD : *Le Maître intérieur.* — J. CHAIX-RUY : *La perception du temps chez saint Augustin.* — ENRICO CASTELLI : *Le double aspect du problème du mal et saint Augustin.* — JEAN DE PANGE : *La Cité de Dieu.* — CHARLES BOYER, S. J. : *La contemplation d'Ostie.*

SUPPLÉMENT :

P. ARCHAMBAULT, J. NANTEUIL,
PAULINE LE CORMIER, B. AMOUDRU :
Les Idées et les Livres

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD & GAY
3, rue Garancière
1930

Tous droits réservés

33044

I

LA FÉCONDITÉ TOUJOURS RENOUVELÉE DE LA PENSÉE AUGUSTINIENNE

LA FÉCONDITÉ TOUJOURS RENOUVELÉE DE LA PENSÉE AUGUSTINIENNE

Cher ami,

Vous voulez bien me consulter sur votre projet de commémorer, dans un Cahier de la *Nouvelle Journée*, le 15e centenaire de la mort de saint Augustin, sur le sens de l'hommage à rendre au plus grand des Pères de l'Église, sur les principales études qu'il conviendrait de consacrer à une pensée qui, semblable à un fleuve immense, roule des eaux toujours vives et chargées de richesses. Et en outre vous sollicitez — timidement, j'en prends acte — mon concours à l'entreprise comme le paiement de la dette personnelle, dont, dites-vous, je suis grevé à l'égard du grand Docteur. Si vous n'osez insister sur ce paiement, c'est que vous savez que je suis en faillite. L'impossibilité où je me trouve de lire et d'écrire, la nécessité de réserver mes forces pour achever une tâche commencée en renonçant à maintes autres promesses vous rendront indulgent ; mais soyez assuré que c'est une privation très douloureuse pour moi de ne pouvoir apporter mon témoignage, sans même que je me sente aussi débiteur que vous voulez bien le dire. Non pas que je ne sois infiniment redevable à l'Evêque d'Hippone, mais, dans l'intérêt même des vérités salutaires à promouvoir avec lui et par lui, il est bon de mainte-

nir aussi que d'autres y ont spontanément abouti ; car c'est une preuve de plus de la force universelle de ces idées ; et certaines rencontres spontanées sont une confirmation dont nous ne devons pas priver la vérité elle-même, fût-ce par la crainte de paraître ingrats ou présomptueux.

Je me bornerai à quelques réflexions sur le premier point de votre questionnaire. C'est un salutaire projet de glorifier une fois de plus saint Augustin. En l'article qu'il lui a consacré dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, le P. Portalié rapporte ce jugement : chaque fois que la pensée chrétienne s'est éloignée de lui, elle a décliné et langui ; chaque fois qu'elle est revenue à lui, elle a repris flamme et vigueur nouvelles. Des ouvrages comme celui que je viens de recevoir en hommage de M. Etienne Gilson justifient une telle appréciation et nous promettent pour la pensée augustinienne une fécondité accrue. Plus qu'aucune autre, cette pensée si chargée d'âme et si pénétrée de lumière reste toujours actuelle, prête à donner satisfaction à tous les besoins de l'intelligence et du cœur, révélant des aspects inattendus et des germes secrets. Emile Boutroux aimait à dire que les grandes doctrines, malgré le caractère caduc de l'ordonnance logique qui leur est cependant indispensable et congénitale, gardent une force contagieuse pour féconder à l'infini des esprits, même placés en d'autres perspectives. C'est ainsi, disait-il, qu'en Platon, en Aristote, en saint Augustin réside une indestructible puissance de rénovation ; et jamais on n'épuisera la richesse d'une doctrine comme celle de l'illumination intérieure, dût-on en modifier l'exposé ou en compléter la justification.

C'est une thèse souvent énoncée que tout l'essentiel de la pensée augustinienne est passé en saint Thomas pour y être précisé, organisé, même redressé contre le danger d'interprétations excessives que la méthode oratoire ou les élans mystiques de l'auteur des *Confessions* semblaient parfois autoriser. Une telle façon de présenter les choses semble contraire à l'exactitude historique comme aux intérêts spirituels et à l'avenir de la pensée chrétienne. De même qu'il l'avait fait pour saint Bonaventure, M. Gilson montre que les systèmes d'Augustin et de Thomas sont chacun de leur côté entièrement constitués, mais sur des données hétérogènes qui, en raison même de l'incompatibilité des points de départ, rendent leurs doctrines historiquement inconciliables dans l'ordre philosophique. Sur la nature de la pensée, sur l'origine et les procédés de la connaissance, sur les analogies qui pour nous amener à Dieu procèdent chez l'un de l'expérience spirituelle, chez l'autre de l'ordre sensible, les conflits sont profonds et décisifs. D'autre part, M. Gilson reconnaît avec raison que les deux grands maîtres de la spéculation chrétienne offrent, chacun de leur côté, une synthèse qui abrite la plénitude du sens catholique. Comment donc faire cohabiter ensemble cette intégrité de la vie et de la doctrine chrétiennes avec cette partialité des constructions intellectuelles ? C'est là un problème qu'on ne peut, qu'on ne doit pas chercher à résoudre au rabais, en effaçant le plus possible les oppositions. Il faut au contraire, s'il y a des étroitesses et comme des plaies cachées, les faire saigner à fond et remettre les chairs vives et purifiées en présence pour une rénovation d'une vie plus pleine. Ainsi, en faisant ressortir les contrastes philo-

sophiques des deux principaux systèmes auxquels se rattache la tradition spéculative du catholicisme, l'on ne travaille pas à détruire, mais on tend à guérir et on permet les progrès qui restent toujours possibles, désirables et même assurés tôt ou tard. *Omne inventum philosophicum est perfectibile*, dit saint Thomas dans l'opuscule X.

C'est bien là, en effet, ce qu'avec M. Gilson nous pouvons espérer, et le renouveau du thomisme rend plus opportun, plus fécond aussi le renouveau de l'augustinisme, non pour une sorte d'antagonisme qui nous ferait retomber en des querelles stérilisantes parce qu'elles porteraient sur ces ordonnances littérales et ces formules dont Boutroux disait qu'en tout système elles sont indispensables et caduques, mais pour forcer ces oppositions à produire leur effet stimulant. Autant M. Gilson a raison de dire que, dans le passé historique, augustinisme et thomisme sont systématiquement irréductibles, autant nous devons avec lui avoir confiance dans l'avenir qui, au-dessus de ces conflits, verra le thomisme d'intention et l'augustinisme d'intention converger vers une doctrine non pas seulement conciliatrice (car les concordismes sont toujours déficients), mais unitive, au point que les aspects qui paraissent s'exclure, s'appelleront, s'éclaireront, se confirmeront les uns les autres.

C'est vers un tel but, semble-t-il, que doivent tendre nos efforts et nos espérances, qui ne sont pas des rêves chimériques. Ce n'est pas seulement dans l'Eglise triomphante que saint Augustin et saint Thomas communient par la charité ; leurs deux sortes d'esprit peuvent s'unir déjà et de plus en plus dans l'Église militante et cherchante, par la vérité et pour la vérité. Il serait donc extrêmement inté-

ressant d'examiner les points sur lesquels les conflits sont, en quelque façon, fixés dans les sédiments de l'histoire, puis de ranimer ces doctrines par l'esprit qui les vivifiait, afin de les amener à se reconnaître et à s'embrasser dans la région plus haute et plus dominatrice où la suite de la vie catholique a placé peu à peu nos perspectives.

Pour y réussir, il s'agirait d'abord d'élucider une question de méthode. Si, sur beaucoup d'autres points, je conspire avec M. Gilson, j'ose, sur ce problème intéressant tous les autres, me séparer de lui, du moins si je comprends bien son attitude. C'est là une difficulté qu'il conviendrait d'examiner à fond, car l'union des doctrines ne me semble ultérieurement possible qu'au prix d'un élargissement ou d'une compénétration des méthodes elles-mêmes.

On ne saurait, mieux que ne l'a fait M. Gilson, décrire les démarches de la pensée augustinienne, en faire sentir le charme et l'entraînement, en montrer l'élan toujours rajeuni vers un terme toujours présent quoique nous dépassant toujours. Il fait aussi comprendre les analogies de cette méthode avec celle de Pascal et de tous ceux qui cherchent à trouver la vérité dans la lumière et la chaleur de l'amour ; mais il paraît juger de leurs procédés comme s'ils ne réussissaient jamais à ériger ces démarches en une science véritable et comme si nous devions nous contenter de voir en ces digressions perpétuelles, qui ramènent sans doute à un même centre de perspective, un simple moyen de vie et d'action, et non pas une discipline de la pure intelligence et une règle d'enseignement. D'où la conclusion à laquelle aboutit M. Gilson : c'est le thomisme qui fournit, par ses procédés didactiques, la seule et complète

méthode scientifique. Pour lui, saint Augustin a un autre but et obtient un autre résultat. Par sa procédure vivante, il nous conduit à l'illumination de l'âme et à l'ardeur de la charité plutôt qu'à la clarté des idées, qu'à l'organisation de la doctrine et qu'à la certitude de la vérité.

Il faut bien noter cependant que, en se bornant à la méthode analytique et didactique, on imiterait le biologiste qui prétendrait ramener la physiologie uniquement à l'anatomie, comme si le squelette remonté en laboratoire et pour un musée rendait compte des démarches de l'être vivant. Sans doute l'armature osseuse est indispensable ; elle est elle-même œuvre de vie, principe de mouvement ; mais nous ne la connaissons directement qu'une fois que la mort a fait son œuvre, et une méthode qui prétendrait mouvoir les ressorts de l'intelligence d'après des notions formelles, sans tenir compte des fonctions multiples du composé humain, n'aboutirait qu'à nous présenter un automate destitué de toute spontanéité et de toute vie personnelle. Saint Augustin n'a pas méconnu le squelette rationnel. Il l'a vu toujours enveloppé de chair, nourri et renouvelé par la circulation incessante ; et, s'il a été sévère pour Aristote et ses catégories, c'est dans la mesure où, déjà de son temps, des commentateurs prétendaient faire de l'homme intellectuel une pièce de musée, une ratiocination pure, un être de raison. Dira-t-on encore que, en se préoccupant de la chaleur vitale et de l'incessante circulation de la vie en toute notre organisation spirituelle, saint Augustin ne s'est pas préoccupé de connaître la Vérité autant que de développer le sens de la Charité ? Sa méthode, pour être plus concrète, n'en est pas pour cela

moins intelligente, moins intellectuelle même, moins scientifique que celle de l'anatomiste disséquant un cadavre et disant : il n'y a de science exacte que là où nous pouvons planter la pointe du scalpel.

C'est pourquoi, si captivante et même si satisfaisante à beaucoup d'égards que soit la comparaison instituée par M. Gilson entre saint Augustin et saint Thomas, il me semble pourtant qu'elle appelle un correctif pour ne pas aboutir à des conséquences excessives. Le partage entre les deux Docteurs, si l'on voulait le stabiliser sous la forme sommaire que, songeant moins à M. Gilson qu'à beaucoup de commentateurs et de disciples des deux grands Docteurs, je viens d'indiquer au risque de forçer délibérément les termes, leur ferait tort à l'un et à l'autre. Surtout il porterait préjudice à tout l'avenir de la pensée chrétienne.

Aussi, je voudrais dire en quelques mots pourquoi les deux méthodes indiquées doivent être également l'une et l'autre intégrées tout ensemble dans un système de vérités et dans un système de vie. Puisque M. Gilson, avec sa science d'historien et sa pénétration de philosophe, nous exprime le désir et l'espoir de la convergence ultérieure de doctrines qui, considérées dans le passé, sont restées hétérogènes l'une à l'autre, j'estime que cette unité si désirable, — et qui ne doit être ni simple juxtaposition, ni conciliation par concessions mutuelles ou subordination, ni même synthèse dialectiquement obtenue, — n'est vraiment possible que si d'abord on unit les deux méthodes que nous voyions tout à l'heure situées dans des plans différents, comme si elles ne pouvaient cohabiter qu'en visant des buts distincts et qu'en évitant de se confronter

et de s'épouser. Nous verrons même les inconvénients qui résultent de leur isolement, avant, et afin de mieux comprendre les avantages qui naissent de leur féconde unité.

En deux mots, ce qui importe, c'est, d'une part, de faire voir que la méthode augustinienne comporte une précision, une continuité, une justification pleinement intellectuelles : elle n'est donc pas seulement une propédeutique morale, un viatique pour les âmes, une vivification intérieure ; et même elle n'est tout cela, dans saint Augustin et pour saint Augustin, qu'en étant aussi essentiellement autre chose. *Intellectum valde ama*, a-t-il répété plusieurs fois ; et il a prouvé que telle était sa pratique, en dépit du caractère souvent plus lyrique que didactique de ses traités ou de ses homélies. Mais justement il prétendait montrer que l'histoire d'une âme, l'itinéraire d'une pensée ont une valeur universelle, comportent un enseignement précis et didactique, ont caractère et autorité de science. Elles sont vérité et non pas seulement charité : vérité éclairante sans doute, mais aussi vérité éclairée et susceptible d'être contrôlée, organisée, prouvée, communiquée.

D'autre part, il ne serait pas moins faux de ramener la méthode thomiste à un simple appareil didactique, à une dialectique d'idées et de raisonnements, à un ensemble tout formel dans son organisation systématique. S'il est vrai que, selon le mot d'un de ses premiers biographes et panégyristes, *Thomas semper formalissime loquitur*, cette exactitude technique s'alimente constamment à des sources concrètes, à des expériences spirituelles, à la restitution des données historiques et traditionnelles. Le méconnaître, comme on a été porté à le faire parfois en

notre temps où les habitudes scientifiques d'abstraction ont souvent isolé la lettre des doctrines au détriment de leur esprit, ce serait mutiler le Docteur angélique et le rendre injustement complice des abus commis en son nom par des « Maîtres » qui ne s'inspiraient que de sa science, et non sans doute de sa vie même et de son esprit.

Les deux méthodes que nous venons de dire complémentaires peuvent-elles cependant se borner à une simple juxtaposition ? Non pas : je l'ai déjà laissé entendre ; car les pires inconvénients résulteraient d'un tel mélange hybride. Qu'on applique aux textes d'Augustin ou à ceux de saint Thomas, les procédés d'une dialectique déductive et d'une rigueur abstraite ; et voilà aussitôt que nous avons l'Augustinus de Jansénius ou l'attitude de cet « Intégrisme » récent dont Benoit XV a voulu faire disparaître jusqu'au nom. Veut-on, au contraire, combiner les doctrines de l'illumination intérieure avec celles d'une discipline fondée sur les données sensibles ou les faits historiques ; nous voilà exposés aux formes variées du modernisme. Tant il est vrai que l'association des systèmes ne saurait s'obtenir par voie analytique et constructive. Il faut, pour permettre leur rapprochement et leur coopération bienfaisante, une initiative originale qui fasse sortir des crises mêmes une solution plus compréhensive, une unité supérieure aux éléments jusqu'alors opposés.

Sera-t-il possible de faire produire aux efforts contemporains ce résultat salutaire ? Le renouveau du thomisme, de l'augustinisme, l'étude plus approfondie de saint Bonaventure et des maîtres divers de la tradition, l'examen plus pénétrant des auteurs mystiques et du grand Docteur

des voies intérieures, saint Jean de la Croix, ne permettront-ils pas d'arbitrer bien des différends qui arrêtaient l'essor de la spéculation catholique ou retardaient les âmes sur la route commune de la vérité et de la perfection chrétiennes ? C'est le secret de l'avenir.

Peut-être, sur deux ou trois points, serait-il déjà possible d'indiquer comment saint Augustin et saint Thomas, par certaines de leurs oppositions provisoires, peuvent alternativement stimuler et promouvoir d'heureuses solutions comme plusieurs fois déjà ce résultat s'est produit au cours des derniers siècles.

Quelle idée saint Augustin nous donne-t-il de la Vérité, de la connaissance, de la philosophie et du rapport de notre nature raisonnable avec l'ordre de grâce auquel nous sommes destinés ? — Nul plus que lui n'a senti et montré que la vraie lumière n'est pas celle du soleil visible et des sens qui nous offrent le spectacle du monde matériel. Pour connaître vraiment, nous avons à nous tourner du dehors au dedans de nous-mêmes, ce n'est pas dire assez, nous avons à sortir de nous aussi et à entrer, dans une intimité plus secrète, en ce centre de l'âme où nous ne résidons pas, qui nous est naturellement voilé et inaccessible, afin de recueillir dans le silence et l'humilité l'enseignement du Maître intérieur qui luit dans les ténèbres quoi qu'il soit la Vraie Lumière et qu'il parle toujours sans vain bruit de parole, et bien que nous lui prêtions si rarement audience. Ces démarches dialectiques, qui transfigurent toute la pensée platonicienne, tendent à identifier la raison avec le Verbe divin, le Verbe principe d'intelligibilité et d'intelligence, avec le Dieu de charité, vie et béatitude de

l'âme. D'où l'on peut dire à volonté que chez saint Augustin la philosophie est partout et que l'élan primitif de l'esprit nous porte normalement au foyer de la lumière et de l'amour divins ; mais on peut dire aussi que l'inspiration chrétienne est partout également, puisque dans le fond même de la nature et de l'âme une seule et même clarté, une seule et même charité assignent à l'univers et à l'humanité comme terme unique la Jérusalem Céleste, la Cité divine, la surnaturelle union.

Mais, en même temps, saint Augustin fait entrer dans sa synthèse d'autres éléments compensateurs : sans cela maints dogmes essentiels manqueraient à sa doctrine qui tournerait à la gnose, à l'illuminisme, à la confusion de l'ordre de la nature ou de la raison et de celui de la grâce. D'où l'importance que, sous la pression de l'enseignement catholique comme par le fait de ses expériences personnelles de pécheur et de converti, Augustin attache au rôle de la chute originelle, de l'ignorance et de la concupiscence qui en sont la suite, des luttes que la grâce a à soutenir contre ces puissances déviées. De là encore, l'impression que laissent de nombreux textes où le rôle de la Rédemption semble consister dans le retour à la nature primitive de l'homme, sans que la distinction soit faite d'ordinaire avec une conscience explicite ou avec une précision suffisante entre ce qui est en nous le don proprement humain de la raison et de la volonté selon leur intégrité de nature, et ce qui est vocation toute gratuite, toute surnaturelle, vocation qui ne saurait être attribuée congénitalement et naturalisée en aucun être créable. Dès lors, on comprend comment le danger restait grand, soit d'exagérer la valeur

originelle de l'intelligence, la force de la volonté chez l'homme avant la chute ; soit conséquemment et contrairement d'outrer les effets destructeurs d'une révolte dont le désastre serait proportionnel à la puissance intrinsèque de ses facultés ; soit encore d'accorder à l'homme réparé un pouvoir d'intuition intellectuelle ou même mystique qui ferait méconnaître les exigences ascétiques, les voies discursives et les préparations onéreuses s'imposant toujours au composé humain pour sa purification et son ascension spirituelles ; soit enfin d'omettre les dogmes intercalaires de la synthèse augustinienne, pour revenir uniquement à sa haute spéculation qui transforme le dogmatisme catholique en une métaphysique de l'esprit pur et en un intellectualisme moral et mystique.

En présence de fausses interprétations possibles ou déjà naissantes de la pensée augustinienne, voici surgir des antithèses parfois massives. Quel est le rôle de saint Thomas en face de déviations redoutées ? Il insiste sur le rôle de la sensation dans la connaissance ; sans méconnaître ce que l'*intellectus ut sic* comporte de vision spéculative et de participation à la lumière divine, il montre avec force comment l'exercice actuel de notre intelligence procède laborieusement, discursivement. Surtout il tient à marquer l'abîme qui sépare la nature et la raison de l'ordre surnaturel tel que la Révélation et la grâce médiatrice et rédemptrice peuvent seules nous le faire connaître expressément et nous le faire vivre effectivement. Dès lors, la philosophie ne risque plus de s'identifier avec la théologie. L'ordre des vérités naturelles semble presque pouvoir se constituer à part ; et, dans ce grand système

où tout se stabilise en des essences ordonnées dans leurs définitions fixes et leurs fonctions propres, aucun des dangers que risquait de faire courir un augustinisme exploité par des esprits ratiocinateurs à l'encontre de la vivante inspiration du maître, n'était plus à redouter. Mais il surgissait d'autres périls, d'autres *apories*. Et c'est ici que le recours à la doctrine d'Augustin comme à celle de saint Bonaventure et d'autres maîtres de la tradition peut nous aider à résoudre les conflits, à soulager les consciences, à élargir et à assouplir l'intelligence contemporaine en présence du dogme catholique toujours plus vaste et plus fécond qu'aucun des systèmes particuliers même les plus compréhensifs.

S'il m'est donné, malgré des obstacles de plus en plus difficiles à surmonter, d'achever l'étude dès longtemps entreprise de l'Esprit chrétien, je souhaiterais d'y faire au moins entrevoir comment les oppositions, dont nous venons de tracer l'esquisse, se compensent, s'appellent, se résolvent, dès lors qu'on réussit à introduire l'inspiration augustinienne et les exigences thomistes dans une doctrine capable de maintenir à la fois l'incommensurabilité et la compénétration de la nature raisonnable et de la vie surnaturelle. C'est sur ce rapport des deux ordres à distinguer et à unir que l'effort se porte de plus en plus, comme le montrent heureusement maints travaux contemporains. On connaît déjà les études pénétrantes du P. Guy de Broglie, les thèses récentes de dom Laporta et du P. O'Mahony, les propositions suggestives de M. l'abbé Goossens et divers autres essais qui, même en restant placés au seul point de vue des textes historiques et des

analyses abstraites, réussissent à modifier l'attitude vraiment trop tranchante où se plaçaient, il y a une trentaine d'années, les critiques qui séparaient comme avec un couteau l'ordre naturel, complet et suffisant en lui-même, de l'ordre surnaturel qui, selon eux, ne restait lui-même qu'à la condition d'être exclusivement promulgué du dehors, plaqué par voie impérative et superposé comme un couronnement arbitraire et postiche. Récemment quelques-uns de ceux mêmes qui avaient d'abord connivé avec une telle conception arrivaient à des formules toutes contraires et qui semblent même dépasser la mesure quand ils déclarent que la nature ne peut avoir son explication et sa finalité totale que dans et par la surnature. Ne passons pas d'un extrême à l'autre. Et si l'on reste placé dans la perspective de l'histoire et de la philosophie, sur le terrain des réalités concrètes et des obligations qui s'imposent en fait à notre volonté raisonnable, il semble qu'on puisse, en effet, apercevoir la possibilité de rendre compte à la fois de notre indéclinable devoir d'adhérer raisonnablement à la vérité catholique et de sauvegarder le caractère libre et tout gracieux d'un don, qui, tout surnaturel et même *innaturalisable* qu'il est, peut nous être justement imposé sous les sanctions les plus rigoureuses, et inviscéré jusqu'aux plus intimes profondeurs de la vie même inconsciente de l'homme sans perdre la pureté et la transcendance de son origine.

A prendre les choses littéralement, le conflit apparaîtrait d'autant plus définitif et impossible à apaiser que l'on recourrait à l'une ou à l'autre des deux méthodes, telle que les a exposées M. Gilson avec sa précision d'historien.

D'un côté, saint Thomas insiste sur le caractère transcendant et même extrinsèque du dogme révélé et des préceptes imposés aux Chrétiens. Dès lors, la spéculation philosophique est formellement restreinte à un domaine purement rationnel et, en étendant cette méthode analytique descriptive et abstractive de penser à l'ordre même de la vie, la séparation y reste analogue dans la pratique à ce qu'elle est dans la théorie. Il en résulte que le surnaturel *semble* consister en une connaissance interdite et inaccessible à notre raison et que la Révélation porte sur cette zone qui sera l'objet de la vision future, de même que l'œuvre de la grâce consiste à superposer un ordre tout nouveau et comme extérieur à l'ordre de la nature. Nous disons « *semble* » : car ce qui est dans la logique apparente des idées est heureusement compensé par le recours à la tradition, par l'habitude qu'a saint Thomas, à la suite d'Aristote, d'étudier les questions en les rattachant chacune à des principes propres et à des données objectives, sans prétendre ramener tout à un même principe d'unité formellement systématique. Il n'en est pas moins vrai que la tendance dominante de la doctrine est d'accentuer la séparation des deux vies et de ramener l'unité future à une vision plutôt qu'à une assimilation. Comme le disait un de ses récents interprètes, l'intellectualisme, qui doit être la loi de notre pensée en ce monde, régnera au ciel.

Si, en revanche, on voulait se contenter de la méthode isolée que l'on prétend être celle d'Augustin, nous aboutirions à des thèses toutes différentes et qui sembleraient, elles aussi, exclusives et définitives, mais en un sens opposé. On devine aisément ce qui résulte d'une considération

prédominante des effusions d'une lumière et d'une charité qui pénètrent le monde même de la nature et plus encore le royaume des esprits, et dans la mesure où, sous cette inspiration, on insinuerait une dialectique analogue à celle dont usent habituellement philosophes et théologiens, on risquerait de substituer à la tendance extrinséciste dont nous décrivions les effets théoriques et pratiques, une tendance intrinséciste dont les suites ne seraient pas moins délétères pour le Surnaturel chrétien.

Combien donc il est nécessaire de discerner nettement les deux méthodes et les deux tendances qui semblent en présence, d'empêcher que, par une sorte de chassé-croisé, elles se mélangent indûment, de montrer aussi et surtout comment il est possible, indispensable et salutaire de les unir pour une œuvre commune de vérité et de vivification spirituelles. Mais la difficulté est précisément d'opérer cette jonction d'une façon vraiment organique, c'est-à-dire en évitant des conciliations qui effaceraient les contours des idées à unir ; en établissant que dans le passé les deux systèmes qu'il confronte sont irréductibles finalement. M. Gilson nous rend le service très précieux de nous forcer à un effort qui sera, comme il l'espère lui-même, le bienfait encore secret de l'avenir, mais qu'il ne défend pas au présent de tenter. Par une propulsion alternative, les grandes doctrines augustinienne et thomiste, sans rien renier des acquisitions définitives que nous leur devons, appellent et stimulent un progrès nouveau de la synthèse catholique. L'exemple que nous venons de fournir des difficultés à résoudre est un cas parmi cent autres analogues qui comportent la même méthode de solution, et qui con-

tribueraient à faire mieux voir encore les rapports de la nature et de la surnature, de la raison et de la foi, de la volonté et de la grâce. En précisant comme tant de fois on l'a souhaité en ces derniers temps la notion même du surnaturel, il sera sans doute possible de manifester plus clairement encore son incommensurabilité avec tout ordre créé, et par là même la possibilité de l'unir plus intimement sans en compromettre la pureté et la transcendance et de faire voir comment, s'il doit être une vision, c'est qu'il doit être aussi, d'abord obscurément en ce monde, puis plus pleinement en l'autre, une participation à la vie divine ; en sorte que, dans la dualité apparente ou même très réelle des deux ordres, apparaîtra l'unité du plan divin destiné, selon l'expression de Tauler, à reproduire ou pour ainsi parler à étendre la génération de la Trinité divine au fond des âmes sanctifiées et béatifiées.

Ainsi la doctrine augustinienne, même quand elle a dû être précisée, interprétée et dépassée, demeure toujours féconde ; elle reprend perpétuellement ses avantages contre les systèmes qui voudraient arrêter le flot de la jeunesse catholique et « l'esprit de Nouveauté ». Elle tire des trésors inépuisables du Père de famille, les choses nouvelles avec les choses anciennes, *nova et vetera.*

Dans le chœur immense de la pensée chrétienne l'on entend souvent dominer à tour de rôle la voix de saint Augustin et celle de saint Thomas, comme en des strophes et des antistrophes d'une force croissante ; et des notes qu'on aurait cru d'abord dissonantes se résolvent finalement dans l'harmonie du *Te Deum* incessant de la doctrine catholique, toujours victorieuse à la longue des con-

flits intestins ou des rétrécissements excessifs, comme des élargissements trompeurs.

Si ces pages dictées à l'improviste et que je n'ai plus les moyens de réviser vous semblent propres à susciter quelques réflexions utiles, je vous autorise à en faire usage, malgré les scrupules et le chagrin que j'ai d'offrir hâtivement des vues qu'il faudrait analyser, nuancer, justifier. J'espère pourtant que, en faisant la part des faiblesses de cet exposé sommaire, on sentira mon désir d'aider à une œuvre de rapprochement et de progrès. Supprimer les nations sous prétexte de servir l'humanité, tendre à éliminer la diversité des familles d'esprits ou la variété des ordres religieux au sein même de l'Eglise, ce ne serait pas plus chimérique et nuisible que de prétendre réduire tous les Pères et les Docteurs à un seul, qui serait censé les contenir et les dominer tous et pour toujours. La fécondité du génie et de la sainteté de chacun reste inépuisable, et saint Augustin aura indéfiniment des richesses à nous communiquer de sa lumière et de sa charité.

Aix. Novembre 1929.

Maurice BLONDEL.

II

L'ÉVOLUTION DE LA SENSIBILITÉ DE SAINT AUGUSTIN

L'ÉVOLUTION DE LA SENSIBILITÉ DE SAINT AUGUSTIN

Aucun, parmi les anciens écrivains ecclésiastiques, n'est plus que saint Augustin connu du grand public. Ce nom éveille l'universelle sympathie. Quel que soit le point de vue auquel se placent les admirateurs du docteur africain, tous s'accordent à reconnaître l'influence rayonnante, « l'action fascinatrice (1) », qu'il exerça sur ses contemporains et qui dure encore après tant de siècles écoulés. Que l'on considère en lui le plus puissant théologien de l'Occident, le premier des philosophes chrétiens, l'homme qui sut concilier avec la doctrine du Christ le précieux héritage légué par la culture et la pensée antiques, ou qu'on s'attache à lui comme à l'un des grands maîtres de la vie spirituelle, à l'inspirateur, au restaurateur de la piété chrétienne, pour reprendre les expressions de Harnack (2), jamais il n'apparaît comme un froid théoricien. Il pénètre son enseignement de sa propre vie, de ses sentiments personnels. C'est grâce à ce don qu'il règne sur ses contemporains et qu'il reste aujourd'hui le plus moderne des anciens. « Aux hommes de son temps, a écrit Mgr Duchesne, il dit

(1) E. Portalié, Article *Saint Augustin*, dans le *Dict. de théologie catholique*, [D. T.], I, col. 2453.

(2) *Dogmengeschichte* [4], III, p. 62.

toutes les paroles utiles... A tous, il fut aimable... Maintenant encore, après l'inévitable déchet d'une si longue durée, il demeure la grande autorité théologique. C'est surtout par lui que nous communiquons avec l'antiquité chrétienne... Sur telle de ses pages, il tombera toujours des larmes (1). » Même ceux qui connaissent peu ses œuvres s'émeuvent au nom d'Augustin ; quelques textes célèbres des *Confessions*, quelques traits bien connus de sa vie ont suffi à lui concilier des sympathies. Comment expliquer cet universel rayonnement ?

A cette question, l'auteur d'une des plus magistrales études consacrées à la gloire du docteur d'Hippone, le P. Portalié, a répondu ainsi : « Le caractère dominant du génie d'Augustin, et le vrai secret de son action, c'est dans son cœur qu'il faut le chercher, dans son cœur pénétrant et animant de la plus chaude passion les plus hautes spéculations d'un profond esprit (2). » M. l'abbé Bardy a dit de même : « Ce qui frappe surtout en lui, c'est le don d'universelle sympathie qu'il possède à un degré éminent, son esprit est assez vaste pour tout comprendre, son cœur est assez large pour tout aimer (3). » L'un comme l'autre expriment sur Augustin le jugement général et traditionnel que la postérité semblait, jusqu'à ces temps derniers, avoir définitivement ratifié. Augustin restait le type du jeune homme aimant, à la fois tendre et passionné, que la grâce transforme ensuite en apôtre au cœur brûlant, à l'ardente charité. L'unité de sa vie était due à la qualité

(1) L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, III, p. viii.
(2) D. T., I, col. 2453.
(3) *Littérature latine chrétienne*, Paris, 1929, p. 135.

particulière de sa sensibilité, demeurée la même qu'elle ait Dieu pour objet ou qu'elle se soit momentanément arrêtée aux créatures.

Mais, séduits par la vivante personnalité, la tendresse d'âme qui se trahit si fréquemment dans les écrits d'Augustin, d'aucuns ont fini par négliger les autres caractères de son génie, par ne plus voir en lui qu'un pur mystique, ou un sentimental, en laissant entièrement dans l'ombre la remarquable puissance de son intelligence. Le protestant Feuerlein, par exemple, insiste sur le rôle joué par Monique dans la formation et l'évolution de son fils, attribuant en grande partie à l'influence maternelle ce qu'il nomme « les éléments féminins » de l'âme du grand docteur (1). C'est ainsi que s'est formée peu à peu autour de son nom une sorte de légende, voilant sous une apparence romantique le vigoureux penseur, le vaillant homme d'action qui se mêla à toutes les luttes de son temps. L'adolescent un peu mièvre qu'Ary Sheffer représente assis au côté de sa mère a pris, dans trop d'imaginations, la place du véritable Augustin de Thagaste.

On comprend que des écrivains, soucieux de rétablir la vérité, aient voulu donner du grand Africain une image plus exacte. Il ne convient pas, en effet, que sa puissante sensibilité fasse oublier ses dons intellectuels. « Si chez lui, dit le P. Portalié, l'intellectualisme sec et froid des métaphysiciens fait place à une vision passionnée de la vérité, cette vision est le fond de tout. Il n'a jamais connu ce mysti-

(1) *Ueber die Stellung Augustins in der Kirchen-und-Kulturgeschichte*, dans *Historische Zeitschrift*, de SYBEL, 1869, t. XXII, p. 270-313.

cisme vaporeux de notre temps qui se laisse bercer par un sentimentalisme vague et sans objet (1). » Dans ce désir de réaction, on a pu d'ailleurs outrepasser la mesure. C'est ainsi que le chapitre consacré par M. P. Alfaric à la psychologie d'Augustin (2), à côté de vues pénétrantes et nouvelles, recèle des appréciations dont l'exactitude ne paraît pas suffisamment fondée. D'une santé délicate, facilement surmené, sujet à des accès de fièvre, à de douloureuses crises d'asthme, ayant même manifesté des symptômes de tuberculose, Augustin aurait été un homme d'assez faible volonté, prompt aux larmes comme à la colère, soumis à l'influence de son entourage, incapable, lorsqu'il était professeur, de maintenir et de dominer ses élèves. « Une sensibilité si impulsive, mise au service d'une intelligence si déliée et si complexe, peut difficilement s'allier avec une volonté ferme et résolue (3). » Quant aux dons du cœur, M. Alfaric estime qu'il en fut moins richement pourvu que ne le pensent habituellement ses biographes et ses admirateurs. « Augustin, dit-il, n'est point aussi aimant qu'on l'a cru d'ordinaire (4). » Il parle fort bien de la piété filiale, de l'amitié, mais ne le fait-il point trop en rhéteur ? Il eut, il est vrai, des amitiés très vives, manifesta parfois envers sa mère une grande tendresse, mais il lui aurait montré, d'autre part, en plusieurs occasions, une véritable dureté, quittant Carthage à son insu et sans souci de

(1) D. T., col. 2453.
(2) P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918 ch. II, p. 39-58.
(3) *Id.*, p. 56.
(4) *Id.*, p. 50.

sa douleur (1), restant sans larmes au moment de sa mort (2). Même insensibilité vis-à-vis de son père, dont il évoque à peine le souvenir, envers qui il ne témoigne d'aucune reconnaissance, et vis-à-vis de la mère d'Adéodat (3). Ce que l'on trouverait chez lui, c'est passion fougueuse, attachement aux plaisirs sensuels, ambition, désir de la gloire, et comme racine de tout cela, une certain fonds d'égoïsme.

Cette ingénieuse analyse du caractère d'Augustin pèche par excès de sévérité. Sa psychologie, si riche et si complexe, demande une interprétation plus nuancée ; et surtout, si l'on veut ne pas faire erreur, il convient de marquer nettement qu'elle n'est point identique à elle-même de l'enfance aux dernières années. Egoïste, sans doute, Augustin le fut cruellement au cours de sa vie errante, mais ne dirait-il pas lui-même que c'est le vice de tous les pécheurs ? Cet égoïsme, qui lui est commun avec tous ses frères humains, apparaît surtout aux premières phases de sa vie. Lentement, les vues personnelles, le repliement sur soi-même, cèdent la place au désintéressement, au dévouement à autrui.

L'évolution psychologique de saint Augustin a été signalée par tous ses biographes. Mais, jusqu'à ce jour, on s'est attaché surtout à l'aspect intellectuel de cette évolution. Intelligence vive et mobile, Augustin se serait toujours assimilé de nouvelles théories, aurait tendu sans cesse vers une nouvelle synthèse. C'est de ce point de vue que M. Alfaric a étudié les livres de jeunesse de notre docteur,

(1) *Confessions*, V, 8, 15.
(2) *Conf.*, IX, 12, 31-33.
(3) *Conf.*, VI, 15, 25.

dans un travail qui apparaît comme l'introduction à un commentaire embrassant l'œuvre entière. Augustin se serait acheminé d'abord du manichéisme au néo-platonisme, puis aurait donné son adhésion au christianisme, et enfin aurait peu à peu créé une doctrine nouvelle : l'augustinisme. A l'opposé, M. Gilson reconnaît une ferme stabilité à la pensée de l'évêque d'Hippone et juge que des considérations sur son évolution ne sont pas indispensables à l'étude de ses ouvrages. « Il y a eu, dit-il, bien des variations de détail dont nous avons signalé bon nombre, mais nous n'avons jamais réussi à déceler la moindre variation proprement philosophique dans aucune de ses thèses essentielles. Saint Augustin a fixé ses idées maîtresses dès sa conversion (1). » De telles déclarations marquent un retour à la position traditionnelle. Il est d'usage, en effet, de considérer dans l'histoire de la vie et de la pensée d'Augustin deux phases très distinctes séparées par la grande crise qu'il traversa vers la trentième année et qu'on appelle sa conversion. Le seul point sur lequel les historiens diffèrent, c'est sur la date véritable de cette conversion. Précéda-t-elle ou suivit-elle l'épisode du jardin de Milan que narrent les *Confessions* ? Depuis que Boissier, dans la *Fin du Paganisme*, a signalé l'impression différente que laisse au lecteur le récit des mêmes faits dans l'autobiographie et dans les écrits datés des premières années chrétiennes, beaucoup de critiques ont admis que la conversion intellectuelle d'Augustin au catholicisme pouvait être postérieure de plusieurs mois, sinon de plusieurs années, à la fameuse

(4) E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 293.

scène du jardin. A ce moment, il aurait pris la résolution de changer son genre de vie, mais son intelligence serait restée attachée au néo-platonisme. Les catholiques ne voient aucune raison de ne pas admettre les faits tels qu'ils sont racontés dans les *Confessions*. Ils auraient même tendance à placer l'adhésion d'Augustin à la foi chrétienne avant la conversion intégrale qu'il n'aurait pas eu alors la force d'accomplir. C'est la position qu'adopte M. Giovanni Papini dans son tout récent livre. Tous s'accordent à reconnaître que l'intelligence d'Augustin a été dès le baptême entièrement chrétienne. On n'oserait affirmer une aussi parfaite conversion de son cœur. Se revêtir des sentiments du Christ au point de transformer sa propre vie affective a été pour notre saint une œuvre lente et rude. Beaucoup moins rapide que celle de sa pensée semble avoir été l'évolution de sa sensibilité. Le moment où il renonce aux plaisirs et aux ambitions du monde n'en marque que la première étape. D'autres renoncements lui seront nécessaires pour vivre dans sa plénitude la charité du Christ. Si l'on tient compte de ce développement progressif, il deviendra facile d'harmoniser entre eux les portraits différents donnés d'Augustin par ses biographes. L'image traditionnelle de l'apôtre au cœur vibrant et chaud succédera, sans la détruire, à celle du jeune esthète impulsif, impressionnable, ambitieux, dont on croit discerner les traits à travers les aveux des *Confessions*.

La sensibilité d'Augustin, suivant la loi commune, subit le contre-coup de son tempérament. Longtemps maladif et nerveux, il ressentit à l'excès les froissements que rendent inévitables les rapports avec d'autres êtres. « Assoiffé

d'amour », ne pouvant garder la continence, il s'embarrassa, joyeux, « dans un réseau de misère, pour être bientôt livré aux verges de fer brûlantes de la jalousie, des soupçons, des craintes, des colères et des querelles (1) ». Très artiste, sensible jusqu'aux plus délicates nuances du son et de la lumière, il garda jusqu'à l'extrême vieillesse l'acuité de la vue et de l'ouïe. Son disciple, devenu son biographe et son ami, Possidius, évêque de Calame, juge important de nous en avertir (2). A ses sens, si déliés et si fins, il dut les plus exquises jouissances. « Mes yeux, écrit-il dans les *Confessions*, aiment les formes belles et variées, les couleurs brillantes et fraîches... La reine des couleurs elle-même, cette lumière qui baigne tout ce que nous voyons, où que je sois durant le jour, se coule vers moi de mille manières et me caresse, même quand je suis occupé d'autre chose et ne songe guère à elle. Et elle s'insinue avec une telle force que, si elle m'est supprimée tout d'un coup, j'en éprouve le désir et le besoin, et qu'une privation prolongée rend mon âme toute triste (3). » Plus encore, peut-être, les plaisirs de l'ouïe captivèrent Augustin. On sait qu'il aimait avec passion l'éloquence, cet « art de bien dire » par quoi sainte Thérèse, elle aussi, fut charmée dans sa jeunesse (4), et plus encore les beaux vers et la musique. Même chrétien, même évêque, il se reproche de trop goûter ces délectations, d'être ému plus que de raison par les psaumes et les chants d'église (5).

(1) *Conf.*, III, I, 1. Les traductions sont empruntées à l'édition de M. P. de Labriolle, Paris, 1925.
(2) Possidius, *Vita Augustini*, 31.
(3) *Conf.*, X, 34, 51.
(4) Voir R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain*, Paris, 1922, p. 122.
(5) *Conf.*, X, 33, 49-50.

La rançon habituelle d'une semblable délicatesse et subtilité des sens, par ailleurs source de si vives jouissances, est une extrême impressionnabilité, une vulnérabilité excessive par rapport à toute souffrance. C'est par là qu'on peut expliquer en partie la susceptibilité, les défiances d'Augustin. Dès son enfance, il semble être porté à se replier sur soi-même, il redoute les contacts ; tout en goûtant vivement les joies de l'amitié, il se sent isolé en son propre moi, fait difficilement crédit à la confiance. Chaque âme est un monde fermé à toutes les autres ; l'homme, à jamais incapable de savoir avec exactitude ce que pense ou sent un autre homme, souffre de son ignorance et de sa solitude. Il y eut là, pour Augustin, une cause de continuelle et très pénible tristesse. Dès le premier âge, à l'en croire, les enfants souffrent de ce que nul ne peut avoir accès dans leur âme. « Peu à peu, dit-il, je remarquais où j'étais, et je voulais montrer mes volontés à ceux qui pouvaient les accomplir, mais en vain ; elles étaient au dedans, eux, ils étaient au dehors (1). » Cet emmurement ne fait que croître avec les années. Pour Augustin, il dut s'aggraver du fait de son imagination, qu'il avait vive et ardente, et qui, sans doute, colora souvent des teintes les plus sombres les plus inoffensives démarches de ceux qui l'entouraient. Il est facile de distinguer cet état d'esprit, non seulement dans les pages autobiographiques que l'évêque d'Hippone livra à la postérité, mais aussi dans les demi-aveux qui souvent tombaient des lèvres du prédicateur.

La plupart du temps l'opinion nous égare, l'histoire ment

(1) *Conf.*, I, 6, 8.

souvent, et la rumeur publique encore bien plus... Qu'y a-t-il d'aussi humain que de ne pouvoir connaître un autre cœur humain, et, dans l'impuissance d'en scruter les replis, d'y voir bien souvent des mouvements tout différents de ceux qui y sont vraiment... Les ténèbres qui couvrent le cœur humain causent un fait surprenant autant que déplorable. Parfois celui que nous supposons coupable, bien qu'il soit juste et que nous aimions sans l'y reconnaître la vertu qui est en lui, nous l'évitons, nous nous en détournons, nous l'écartons de notre société, nous ne voulons avec lui aucune communauté de vie ni d'habitudes... J'ai causé du tort sans le savoir, ce n'est pas un manque de discernement des vertus et des vices qui cause mon erreur, ce sont les ténèbres du cœur humain (1).

Les ténèbres du cœur humain ! On sent combien Augustin, toujours affamé de lumière et de vérité, en a dû souffrir. Toutefois qu'on ne l'accuse point de pessimisme exagéré. L'erreur n'a point pour cause la méchanceté des hommes, elle ne vient pas non plus du jugement qui est droit, car Augustin reconnaît à l'intelligence le pouvoir de discerner le bien du mal, la vertu du vice, au moins dans l'abstrait, mais la complexité des êtres, l'incapacité où l'homme se trouver de s'exprimer pleinement à ses semblables, crée une atmosphère de défiance mutuelle et d'incompréhension. Lorsque l'évêque d'Hippone livre au public son autobiographie, il ressent une soif ardente d'être compris, mais il sait qu'il ne peut compter pour cela ni sur sa propre sincérité, ni sur la pénétration psychologique des lecteurs. La confiance qu'il leur accorde est encore bien ombrageuse et non sans restriction. Une seule chose le rassure, la charité qu'il espère mise en eux par Dieu.

(1) *Tractatus in Joannem*, 90, 2 et 3.

Ce que je suis, en ce temps même où j'écris ces *Confessions*, quantité de gens veulent le savoir : les uns me connaissent, les autres, non ; ils m'ont entendu, ou bien ils ont entendu parler de moi, mais leur oreille n'est point appliquée contre mon cœur, là où je suis vraiment moi-même. Aussi veulent-ils m'entendre avouer ce que je suis au-dedans de moi où nul n'a accès, ni leur œil, ni leur oreille, ni leur esprit. Ils veulent m'écouter, tout prêts à me croire, car qu'y pourraient-ils connaître ? C'est la *charité*, source de leur bonté, qui leur dit que je ne mens pas dans ce que j'avoue de moi-même ; oui, c'est elle qui en eux me fait confiance (1).

A nourrir des vues aussi noires sur les rapports des hommes entre eux, on devient aisément misanthrope. Jamais pourtant Augustin, avant sa conversion et sa retraite à Cassiciacum, n'eut le désir de se retirer du monde. Des liens trop forts l'y attachaient, liens de l'amour, de l'amitié, de l'ambition. S'il « aimait à aimer », bien plus encore aimait-il être aimé. Il semble qu'il ait eu un besoin pressant d'affections dévouées et tendres, et sans doute, sur ce terrain, reçut-il plus qu'il ne donna. Il dut être, au reste, si l'on en juge par l'attachement que lui témoignèrent Alype, et Nébridius, Romanianus, Verecundus et tant d'autres, un ami délicieux dont on recherchait la société, la conversation toujours enrichissante. Mais régner sur un petit cénacle ne suffisait pas au grand cœur d'Augustin. Il lui fallait la gloire, les honneurs publics, la popularité. C'est pour y atteindre qu'il s'était donné à l'éloquence. Dans l'empire agonisant, la rhétorique en imposait encore aux barbares, et gardait aux yeux des Romains un prestige incontesté. C'était par l'école et l'université qu'on accé-

(1) *Conf.*, X, 3, 4.

dait aux charges. C'était là que se recrutaient les préfets du prétoire et les ministres de l'empereur. « On vit même, dit Boissier, des rhéteurs arriver à l'empire, sans qu'on en fût trop surpris (1). » Sans nourrir d'aussi hauts espoirs, Augustin était ambitieux. Professeur dans sa ville natale, il la quitta bientôt pour Carthage, puis pour la capitale de l'Empire, enfin il fut heureux d'obtenir un poste officiel à Milan. Il aspirait « avidement aux honneurs, aux profits(2) ». Toutefois, dans cette course aux honneurs, il sut toujours rester loyal, relativement désintéressé, libre des basses intrigues et des rivalités haineuses.

A ce contact avec les ambitions humaines, Augustin dut de connaître l'une des causes les plus fécondes des dissensions et des inimitiés. L'orgueil éteint l'amour (3), car il fait naître l'envie. Chacun voit alors avec tristesse la supériorité des autres, s'en afflige et s'aigrit. C'est la tentation des médiocres ; mais les hommes de valeur ne sont pas davantage à l'abri des flèches acérées de l'envie. Ils aiment à rayonner sur un petit groupe de disciples fidèles, qui vivent de leur pensée, se meuvent dans leur orbite, répandent les idées du maître, mais surtout respectent sa maîtrise. Or, dit Augustin, « si tu ne désires pas qu'un autre t'égale, tu veux le garder toujours comme élève ; si tu veux l'avoir toujours comme élève, tu es un maître envieux (4) ». Est-il téméraire de penser que cette tentation ne fut pas épargnée à saint Augustin ? Assez vite, il renonça à ses

(1) Boissier, *Fin du Paganisme*, Paris, 1891, I, p. 196.
(2) *Conf.*, VI, 6, 9.
(3) *In Joannis Epistulam*, I, 6.
(4) *Id.*, I, 1. Voir les commentaires de Gilson, *op. cit.*, p. 171.

vues ambitieuses ; ses désirs de gloire et de prospérité, quoique vifs, ne furent guère durables. Peu de temps après son arrivée à Milan, il rêvait déjà de retraite à la campagne et de studieuse solitude. Mais cette retraite, il la rêvait embellie par l'amitié. Il nourrissait, avec ses amis, un vague projet de vie commune. Chacun mettrait ses biens à la disposition de tous, et l'on vivrait en paix, loin de la foule et des tracas. L'amitié lui était indispensable ; sans amis, il n'aurait pu être heureux. Sans doute, dit-il, « ces amis, je les aimais d'une façon toute désintéressée, et je sentais bien que j'étais aimé d'eux pareillement (1) ». Il semble bien cependant qu'Augustin les traitait avec la légère nuance de supériorité qu'autorisait sa remarquable intelligence et l'influence qu'il exerçait sur eux.

Telle nous apparaît, à la veille de la conversion, l'âme inquiète et complexe, riche et dispersée d'Aurèle Augustin. Tempérament d'artiste, impressionnable et impulsif, d'une sensibilité délicate, parfois ombrageuse jusqu'à la susceptibilité, assoiffé d'affection et tenté de repliement sur lui-même, avide de gloire et d'amour en même temps que désintéressé, ressentant à l'excès la joie comme la douleur, mais couvrant volontiers ses sentiments d'un voile d'indifférence et de froideur, partagé entre le désir de la popularité et le goût de la solitude, il se présente à nous comme l'une de ces personnalités particulièrement riches dont le charme prenant est fait de contrastes. Les tendances contraires qui le divisent contre lui-même ne font que manifester de façons différentes sa puissante vitalité intérieure

(1) *Conf.*, VI, 26, 26.

dont le sens et la direction lui restent cachés. Il se sent incapable de réaliser lui-même la synthèse qu'il souhaite ardemment ; livré à ses seules forces, il souffre de son instabilité, de son incapacité de choisir, d'ordonner ses facultés, en vue d'une unique fin. Il fallait, pour unifier cette nature si complexe, l'intervention d'une force extérieure à elle, qui saisirait, transposerait sans les annihiler ses facultés affectives, orienterait sa vie vers un seul amour.

Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te (1), a dit Augustin pour résumer l'expérience intime de ses trente premières années. Une fois déjà, jeune étudiant à Carthage, il avait cru voir briller, en lisant l'*Hortensius* de Cicéron, un rayon de cette sagesse dont la possession devait unifier son âme en la béatifiant. A cet épisode, M. Papini donne, improprement à mon sens, le nom de « première conversion (2) » ; car ce ne fut qu'un éclair et qui ne changea nullement la vie d'Augustin. Et comment aurait-il pu en être autrement ? Cicéron n'offrait qu'une belle, mais froide philosophie. Ce qu'il fallait à Augustin en quête du bonheur, c'était, bien plus qu'une doctrine satisfaisante pour son esprit, un être dont l'amour comblerait tous les désirs de son cœur. Cet être infini, absent de l'*Hortensius*, c'est pourtant dans d'autres livres philosophiques, ceux qu'avait traduits le platonicien Victorinus, qu'il le rencontra quelque dix ans plus tard ; car le chrétien qui sommeillait en lui, sur qui, à son insu, continuait à veiller le Christ de son enfance, sut retrouver dans ces œuvres le Verbe incarné

(1) *Conf.*, I, 1, 1.
(2) G. Papini, *Sant' Agostino*, Firenze, 1930, p. 51-59.

qu'avait prêché saint Jean. Dès lors, son âme était conquise, mais sa volonté restait faible, irrésolue. C'est l'heure de la crise suprême. Pour la dénouer, il ne fallut pas moins qu'une intervention surnaturelle. Augustin fit alors la première expérience de ces secours et attraits divins qu'aucun docteur avant lui n'avait analysés avec autant de pénétration, peut-être parce qu'aucun n'en avait autant senti le charme tout puissant. La voix inconnue, entendue dans le jardin milanais, la lecture décisive du passage de saint Paul, marquent le début d'une vie nouvelle. Les écrits d'Augustin, datant de l'époque qui suivit, connus sous le nom général de « Dialogues de Cassiciacum », permettent de saisir sur le vif la transformation opérée dans les facultés affectives d'Augustin.

Un mois à peine après la scène du jardin de Milan, nous trouvons le professeur démissionnaire installé dans la villa rustique que Verecundus a mise gracieusement à sa disposition. Il est entouré de Monique, d'Adéodat, du fidèle compagnon de toujours, le sage et charmant Alype, et de jeunes amis. Voilà donc réalisé le rêve de vie commune et de retraite ! Une campagne agréable, une petite société d'amis de choix, des discussions philosophiques à l'ombre des châtaigniers, ou, les jours pluvieux, à l'abri de la salle de bains, la lecture de Virgile, l'étude de la Sainte Ecriture, le chant des Psaumes, contribuent à faire de ces quelques semaines la période la plus heureuse, la plus paisible de la vie d'Augustin. Solitude exquise que celle de Cassiciacum ! Volontiers, on serait tenté d'en rapprocher celle de Newman à Littlemore. Dans le petit village d'Angleterre comme dans la campagne milanaise, se prépare l'adhésion totale à la

vérité catholique ; deux intelligences, qui ne manquent pas d'affinités, s'orientent vers la lumière ; autour de ces deux êtres tendrement aimés vivent des amis dévoués suspendus à leur pensée ; à l'un comme à l'autre sont demandés de durs renoncements. Mais c'est dans l'angoisse, le déchirement du cœur et de l'esprit, que Newman médite son ralliement à la foi romaine, alors qu'Augustin se prépare au baptême dans le calme et la sérénité. Le temps est passé du combat et de l'inquiétude ; la passion, l'ambition sont mortes. Désormais Augustin s'attache à Dieu seul, repose son cœur uniquement en lui. La douceur de la grande paix de Cassiciacum parfume encore à dix ans de distance les pages des *Confessions* dans lesquelles Augustin en évoque le souvenir. « Déjà, écrit-il, mon cœur était libre des tracas mordants de l'ambition, de l'argent, des fanges où l'on se roule, des passions dont on gratte la lèpre, et c'était un entretien plein d'abandon avec vous, ma clarté, mon opulence, mon salut, vous le Seigneur mon Dieu (1). » L'amour de Dieu, après l'avoir purifiée, a fixé cette sensibilité jusqu'alors toujours inquiète. Dans cette âme divisée, la grâce a fait enfin l'unité, Augustin a définitivement renoncé aux voluptés des sens, à l'amour humain, aux désirs de popularité, à la gloire. Il a tout sacrifié pour jouir enfin de son Dieu, et Dieu maintenant l'enivre de ses délices. « Sois charmé par le Seigneur, écrit-il, et il comblera les désirs de ton cœur. Il y a une volupté du cœur pour celui qui savoure le pain céleste. Si le poète a pu dire : chacun est tiré par sa volupté, non par nécessité,

(1) *Conf.*, IX, 2, 1.

mais par volupté, non par obligation, mais par délectation, combien plus justement pouvons-nous dire qu'il est tiré au Christ, celui qui subit le charme de la vérité, le charme du bonheur, le charme de la justice, le charme de la vie éternelle, car tout cela c'est le Christ (1). » Désormais l'amour trompeur du monde, l'amour intéressé de soi-même ont fait place dans le cœur d'Augustin à l'unique amour de Dieu. Autour de cette seule pensée son âme s'unifie, ses facultés s'ordonnent, les déchirements intérieurs qu'avait connus sa jeunesse avide de sensations, ne sont plus qu'un mauvais souvenir.

La tendance qui prédomine maintenant chez Augustin, c'est le goût de la solitude, de l'intimité avec Dieu, de la contemplation philosophique et religieuse. Ce qu'il désire, c'est « passer tranquillement sa vie dans la douceur d'études salutaires », c'est un « loisir consacré non pas à nourrir la paresse, mais à goûter la sagesse (2) ». Heureux dans la paisible possession de la vérité, il ne demande qu'une calme solitude pour y finir ses jours dans l'étude et dans la prière. « Son idéal, dit M. P. Alfaric, est celui du moine qui dit adieu au monde pour vivre avec le Christ (3). » Rien ne lui reste plus de ses anciens désirs d'ambition. Ce qui maintenant peut nuire en lui à la perfection de la vie chrétienne, c'est sa tendance à l'isolement, au repliement sur lui-même. Ne va-t-il point perdre contact avec le réel, abriter les restes de son égoïsme dans une hautaine tour d'ivoire, satisfaire avec les quelques amis d'élite qui l'entourent ses

(1) *In Jo. tract.*, 26, 4.
(2) *In Jo. tract.*, 57, 3.
(3) *Op. cit.*, p. 50.

besoins d'affection ? Encore trop humain, disposé à la générosité seulement vis-à-vis d'un petit cercle choisi, il est bien éloigné de l'immense charité du Christ qui dilate le cœur, y fait entrer tous les hommes, rend clairvoyant à leur égard et finalement pousse à donner sa vie pour eux.

Que lui manque-t-il donc pour atteindre la perfection de l'amour ? Il lui reste de sentir la présence du Christ en tous ses frères, de comprendre l'identité des deux charités, d'apprendre à ses dépens que servir les autres, « c'est rendre à Dieu le seul culte qui lui plaise, c'est la vraie religion, c'est la saine piété (1) ». A ce point de vue, la postérité peut se montrer reconnaissante envers les habitants d'Hippone, dont l'intervention contraignit Augustin à accepter l'épiscopat en un temps où de graves difficultés assaillaient l'église d'Afrique. Voici notre contemplatif jeté malgré lui dans l'action. Cet appel à l'apostolat, que la plupart perçoivent dans le silence de l'oraison, lui vint par suggestion extérieure. Son obéissance fut entière. A cette charge qu'il n'avait point sollicitée, il aurait préféré « le saint loisir que cherche l'amour de la vérité » ; imposée, il ne s'y déroba point, et accepta les tracas qu'entraîne « la nécessité de l'amour (2) ». Et soudain le philosophe ami de la solitude, le lettré subtil et délicat se révéla grand homme d'action, prédicateur populaire, entraîneur des foules. L'affection qu'il avait réservée jusqu'alors à un petit cénacle d'amis de choix, il l'étendit à tout son peuple d'Hippone, à cette foule d'ignorants, de manœuvres, de pauvres gens que Dieu lui

(1) *De civitate Dei*, X, 3.
(2) *De civ. Dei*, XIX, 19.

confiait. Il les aima vraiment, avec sollicitude et tendresse, comme ses véritables frères dans le Christ. Les premières années de son épiscopat furent l'apprentissage d'une héroïque et parfaite charité. Bientôt son cœur se trouva merveilleusement transformé, toute son activité extérieure, ses puissances d'expression furent renouvelées. Changement aussi frappant que celui qu'il avait admiré lui-même dans le fameux jardin de Milan. On pourrait sans exagération employer, pour désigner un semblable progrès, le terme de « seconde conversion » qu'affectionnaient les spirituels du XVII^e siècle. Si la retraite de Cassiciacum fut pour Augustin l'aube de la vie chrétienne, l'appel à l'apostolat fut vraiment le début d'une pratique héroïque des vertus.

Grâce à la charité, l'évêque d'Hippone va vaincre le mépris plus ou moins conscient qu'un homme cultivé de l'antiquité ressentait pour la foule inculte. L'ancien professeur d'éloquence doit enseigner les éléments de la doctrine chrétienne aux illettrés d'Hippone, débardeurs du port ou paysans de la campagne environnante. Ils sont lents à comprendre, inhabiles à exprimer leurs difficultés, l'évêque en est souvent fatigué. Il laisse facilement deviner l'ennui que lui cause la répétition incessante des mêmes vérités à des auditeurs si peu faits pour l'entendre. Il avoue volontiers ses répugnances à ceux de ses jeunes amis qui traversent les mêmes difficultés (1). Après quelques années, il a surmonté ces dégoûts ; il sympathise avec son pauvre peuple, compatit à sa misère, supporte avec patience l'in-

(1) Voir, par exemple, le *De catechizandis rudibus*, adressé à un jeune diacre de Carthage que rebutait l'ingrate tâche de catéchiste.

grat ministère de la parole, les tâches écrasantes qui échoient à l'évêque ; bien plus, il y goûte une véritable joie. « Nous sommes vos débiteurs, s'écrie-t-il, aussi longtemps que nous vivrons, car nous ne vivons que pour vous... Je vous appelle mes très chers créanciers ; sans la charité le créancier est odieux ; mais pour qui a la charité, celui qui réclame est aimable, et la charité rend léger, annule presque le travail exigé (1). » Au fond, même au seul point de vue intellectuel, cette prise de contact avec le peuple fut pour Augustin chose excellente. S'il avait vécu dans la studieuse solitude qu'il rêvait, il est à craindre que certains défauts d'esprit se fussent développés chez lui : la subtilité excessive, le goût des spéculations obscures et compliquées. Ses fonctions épiscopales l'obligèrent à un contact constant avec la réalité quotidienne, il dut se mêler à toutes les luttes qu'engageait alors l'Eglise pour le maintien de son dogme et de sa discipline. Nul doute que l'intelligence d'Augustin n'y gagna en réalisme, en largeur de vues. C'est au cours des polémiques qu'il soutint que sa pensée théologique se forma, s'approfondit, se précisa. Grâce à la part qu'il prit aux luttes de la chrétienté, l'évêque, parti d'un christianisme quelque peu ésotérique et très voisin de la philosophie, parvint à l'intelligence entière du mystère du Christ présent en tous les membres de son corps mystique.

Ce qui paraît le plus étonnant, dans l'évolution d'Augustin, c'est la liberté avec laquelle cet homme timide, réservé, susceptible, sait se donner joyeusement et simplement à

(1) *In Jo. epist. tract.*, 9, 1.

son peuple. Alors que, jeune professeur, il n'avait pu prendre l'autorité nécessaire pour dominer ses élèves — il semble avoir toujours gardé un assez mauvais souvenir de ses classes de Carthage et de Rome — et n'avait réussi que dans des leçons qu'il donnait à titre privé à quelques étudiants d'élite, le voilà maintenant devenu l'orateur le plus populaire de toute l'Afrique, chef incontesté du parti catholique, porte-parole vénéré de ses frères dans l'épiscopat. Il n'avait pas su, jadis, se faire entendre et respecter des écoliers, il s'adresse maintenant aux foules, les charme et les domine sans peine, les conduit au gré de sa parole, les émeut au point d'en obtenir les plus fermes résolutions. La célébrité qu'il avait demandée à l'éloquence profane, il la trouve à présent, sans la chercher, dans la chaire chrétienne. Mais il peut l'y trouver sans danger ; dans son âme, désormais irrévocablement fixée en Dieu, nulle place ne reste à l'ambition, à l'intérêt, à l'orgueil. Sans arrière-pensée, ils peut donc se livrer tout entier à sa tâche apostolique. Dans un cœur désintéressé, la crainte des contacts avec les autres êtres n'existe plus. La charité qui unit les chrétiens établit entre eux une atmosphère de confiance qui permet à chacun de s'épanouir et d'agir spontanément. La défiance, le doute mutuels disparaissent ; entre frères, on ne craint plus l'incompréhension, les interprétations malignes. Plus de susceptibilité, là où règne l'amour. Chacun retrouve sa liberté, agit, parle, pense sans contrainte. Dès lors qu'on aime, on peut faire n'importe quoi. *Dilige et quod vis fac.* La célèbre devise augustinienne se rapporte, on n'en peut douter, à la charité fraternelle. L'interprétation traditionnelle, il est vrai, voit plutôt dans ces paroles un éloge de

l'amour de Dieu intégralement réalisé, parfaitement pur, terme de la vie morale. C'est ainsi que la comprennent, après bien d'autres, MM. Gilson et Giovanni Papini (1). Sans doute, si l'on part de ce principe qu'Augustin ne voit dans l'amour de Dieu et celui du prochain que deux formes de la même charité. Mais le contexte indique clairement qu'il s'agit ici de la charité fraternelle. Augustin veut donner un critère d'après lequel on puisse juger les sentiments humains. Se fier aux actes extérieurs est trompeur, car comment, d'après les apparences, apprécier à leur juste valeur la correction d'un père, ou les flatteries d'un séducteur ? Il faut s'en rapporter à la charité intérieure. « Aime et fais n'importe quoi. Tu gardes le silence, c'est par amour ; tu élèves la voix, c'est par amour ; tu grondes, c'est par amour ; tu pardonnes, c'est par amour. Aie dans ton cœur la racine de l'amour, de cette racine ne peut sortir que le bien (2). » Plus qu'un précepte général, cette maxime est le résumé d'une expérience personnelle ; c'est par la charité qu'Augustin s'est guéri de ses défiances, de ses susceptibilités, qu'il a dissipé les « ténèbres du cœur humain ».

C'est aussi la charité qui a balayé les derniers vestiges de l'orgueil et de la jalousie. Dans le corps du Christ, point de place pour l'envie, car le plus dénué peut jouir des richesses fraternelles. « Si tu aimes, tu ne peux dire que tu ne possèdes rien, car si tu aimes l'unité, c'est pour toi que chacun des membres de l'unité possède ce qu'il a. Enlève

(1) *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 174, et *Sant' Agostino*, p. 352.

(2) *In Jo. epist. tract.*, 7, 8.

toute envie de ton cœur, tu fais ta propriété de tout ce qui m'appartient ; qu'à mon tour, je me dépouille de toute envie, ce que tu possèdes devient mien. Le mal nous séparait, la santé nous unit (1). » Là encore, Augustin fait allusion à des difficultés qu'il connut et partagea. A quel point il sut s'en dégager, un passage d'accent tout à fait personnel nous l'apprend. « Pourquoi ne pas citer les mots d'une émouvante et mélancolique beauté par lesquels Augustin souhaite à de plus heureux que lui la seule nuance d'intimité avec son Maître, que son passé lui interdise (2) ? » C'est au livre de *La sainte virginité* qu'Augustin exprime ce discret et sincère aveu. « Cet Agneau, dit-il, en commentant un passage de l'Apocalypse, marche dans un chemin virginal. Comment pourraient le suivre là ceux qui ont perdu un don qui ne se peut retrouver ? Vous, suivez-le, à la bonne heure, vierges du Christ... Suivez-le, en gardant avec persévérance ce que vous avez voué dans l'ardeur de vos âmes... Toute la multitude des fidèles qui ne peut en cela suivre l'agneau vous verra, elle vous verra et ne vous enviera pas ; et en se réjouissant avec vous, elle trouvera en vous ce qu'elle ne possède pas elle-même (3). »

De semblables passages suffiraient à prouver qu'Augustin, s'il est devenu le grand entraîneur des foules africaines, n'a rien perdu de sa délicate sensibilité. L'épanouissement de ses facultés d'action n'a nullement endurci son cœur. L'ami délicieux de Cassiciacum se retrouve dans l'évêque surchargé de besogne ; et les travaux dévorants de l'apos-

(1) *In Jo. tract.*, 32, 8.
(2) L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, II, Paris, 1928, p. 638.
(3) *De sancta virginitate*, 2, 9.

tolat, le souci de toutes les églises d'Afrique ne l'empêchent pas de s'incliner avec une infinie compassion sur des douleurs personnelles et cachées. On connaît l'exquise lettre à Sapida, dans laquelle il console la jeune fille de la mort de son frère et lui promet de porter la tunique qu'elle avait brodée pour le cher disparu. Ainsi ses facultés affectives, définitivement purifiées et unifiées dans l'unique et tout puissant amour de Dieu, restent fines, délicates, ouvertes à toute émotion humaine. Mais on y chercherait en vain ce caractère de timidité ombrageuse et susceptible qui rendit longtemps Augustin incapable d'agir, sinon sur quelques individualités choisies. Le lettré subtil, le penseur solitaire, le philosophe aristocrate, devenu le père d'un peuple de marchands, de paysans et de marins, aime ces hommes grossiers avec autant de véritable tendresse qu'il en eut jadis pour ses intimes amis.

Cette transformation, dont il est parfaitement conscient, Augustin ne l'attribue pas à des causes naturelles. Il sait que ses seuls efforts n'auraient point suffi à supprimer les obstacles qu'opposent à l'affection mutuelle l'égoïsme, l'orgueil, et les autres passions qui meuvent toute âme humaine. L'amour qui, d'épineuses qu'elles étaient, rend douces et pleines de charme les relations avec les autres êtres, qui établit autour d'eux une atmosphère de mutuelle confiance et de paix, n'est point un sentiment naturel. La source en est divine, comme la fin, car ce que les chrétiens aiment dans leurs frères, c'est le Christ présent dans chaque membre de son corps mystique. L'amour du prochain, tel que le recommande l'Evangile, n'est pas

différent de l'amour de Dieu, il n'en est qu'une autre forme. Amour de Dieu, amour des hommes, c'est un seul et unique amour. Aussi les deux commandements qui résument toute la loi chrétienne se réduisent-ils en définitive à un seul, celui que le Christ appelle « mon commandement » ou encore « le commandement nouveau ». Et c'est par la pratique du commandement nouveau, de la charité fraternelle, que se renouvelle le cœur de l'homme, que la sensibilité, déviée par toutes sortes de tendances plus ou moins impures, est rectifiée, assainie, dégagée de tout égoïsme. C'est la raison pour laquelle, selon Augustin, ce commandement est appelé nouveau. Le Christ n'a rien innové, la loi nouvelle n'est pas différente de l'ancienne, et la nouveauté n'est pas dans le commandement, mais dans ses effets. Le commandement d'amour crée des hommes nouveaux, il fond les cœurs de pierre, élargit les cœurs étroits, épanouit les cœurs défiants. C'est toujours en ce sens qu'Augustin commente le *mandatum novum* donné par Jésus à ses disciples, et de même, le « cantique nouveau », c'est le chant de l'âme régénérée par la charité. Ce chant d'amour, Augustin, avec toute la terre rajeunie par la loi du Christ, le chante « de toute sa voix, de tout son cœur, de toutes ses lèvres, de toute sa vie » (1), et son accent n'est si ému que parce qu'il vient personnellement d'expérimenter ce renouvellement de l'homme intérieur par la charité.

Ce commandement n'était-il pas dans l'ancienne Loi, où était écrit : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* ? Pourquoi le Seigneur appelle-t-il nouveau ce qui est reconnu si an-

(1) *Sermo*, 34, 6.

cien ? Ou bien n'est-ce pas un commandement nouveau parce que après nous avoir dépouillés du vieil homme, il nous revêt du nouveau ? Il est vraiment renouvelé celui qui prête l'oreille, celui surtout qui obéit, non pas à n'importe quel amour, mais à cet amour que le Seigneur a distingué de l'amour humain en ajoutant ces mots : *comme je vous ai aimés*. Car ils s'aiment entre eux, les maris et les femmes, les parents et les enfants, et les hommes qu'une amitié humaine unit entre eux. Le Christ nous a donné un commandement nouveau : nous aimer les uns les autres comme il nous a aimés. Cet amour nous renouvelle, nous sommes des hommes nouveaux, héritiers de la nouvelle alliance, chantant un cantique nouveau... Je vous donne un commandement nouveau : *Aimez-vous les uns les autres*, non pas comme s'aiment ceux dont l'amour est coupable, non pas comme s'aiment les hommes simplement parce qu'ils sont hommes, mais comme ils peuvent s'aimer parce qu'ils sont tous dieux et fils du Très Haut, destinés à être les frères de son Fils unique s'aimant entre eux de l'amour même dont il les a aimés, lui qui les conduira à la fin qui les comblera, où tout désir sera rassasié... Une telle fin n'a pas de fin. Nul ne meurt là où nul ne parvient sans être mort au siècle, non pas de la mort ordinaire qui sépare l'âme du corps, mais de la mort des élus qui, tout en laissant le cœur dans une chair mortelle, le place pourtant en haut. C'est d'une mort semblable que l'apôtre disait : *Nous sommes morts et notre vie est cachée avec le Christ en Dieu*. De là peut-être vient aussi qu'on a dit cette parole : *L'amour est fort comme la mort*. Car cet amour fait que, encore enfermés dans ce corps corruptible, nous mourons au siècle et que notre vie est cachée avec le Christ en Dieu ; ou plutôt cet amour est lui-même notre mort au siècle et notre vie avec Dieu. S'il y a mort quand l'âme se retire du corps, comment n'y aurait-il pas mort quand notre amour se retire du monde ? L'amour est donc fort comme la mort. Qu'y a-t-il de plus fort que le vainqueur du monde ? (1)

Augustin marque assez nettement dans ce texte que

(1) *In Jo. tract.*, 65, 1.

l'amour qui élargit et renouvelle la sensibilité ne doit pas être confondu avec les sentiments qui lui ressemblent : solidarité, amitié, affection paternelle ou filiale, amour coupable ou légitime. Le même mot couvre des réalités très dissemblables. L'amour « fort comme la mort » qui sépare les chrétiens du reste du monde, les transforme et les unit dans le Christ, a pour principe l'Esprit Saint. C'est *la charité diffuse dans nos cœurs grâce à l'Esprit Saint qui nous a été donné* (1), selon le texte de saint Paul que le prédicateur d'Hippone aime tant à citer, c'est la grâce. Toute l'expérience intérieure d'Augustin, qui informe si intensément sa doctrine, va toujours à lui faire sentir son impuissance à réaliser le bien. En ce qui concerne la charité fraternelle, il insiste avec force sur l'impossibilité où se trouve l'homme, laissé à ses seules forces, de se dépasser lui-même, de sortir de son moi pour s'unir à ses frères. Les hommes, un dans leur nature, sont divisés par leurs volontés différentes, leurs affections, leurs péchés. Ils ne peuvent s'unir que dans la charité du Christ qui efface tout dissentiment. « Le Christ, dit saint Augustin, veut que les hommes soient un, mais en lui-même, car ils ne peuvent l'être entre eux, séparés qu'ils sont par la différence de leurs plaisirs, de leurs passions, des souillures de leurs péchés. Voilà pourquoi ils sont purifiés par le médiateur pour qu'ils deviennent un en lui... par l'identité du plaisir, soupirant dans un élan unanime vers la même béatitude, enflammés en quelque sorte par le feu de la charité pour devenir un seul esprit (2). » Ainsi,

(1) *Rom.*, 5,5.
(2) *De Trinitate*, IV, 9, 12.

d'après Augustin lui-même, on ne peut comprendre l'évolution de sa sensibilité si l'on ne l'explique par l'action de la grâce.

Doué d'une grande finesse d'observation et de pénétration psychologique, il a parfaitement connu les possibilités, mais aussi les limites de son cœur. Un grand besoin d'affection, mais qui ne pouvait se contenter « du lumineux chemin de l'amitié », qui ne savait pas « distinguer le doux éclat de la tendresse des noirceurs de la sensualité » (1), un immense désir d'aimer, mais un désir non moins vif d'être payé de retour, une inquiétude de ne jamais l'être assez, telle était la nature d'Augustin. La grâce perfectionna l'œuvre de la nature, purifia d'abord cette riche sensibilité, puis l'élargit. De ces deux étapes, la première a été par lui-même très nettement indiquée, elle correspond à la retraite de Cassiciacum. Durant les semaines qui précédèrent son baptême, Augustin s'y dépouilla de toute attache aux plaisirs sensuels, de toute ambition et gloire mondaines. Sa première et tardive rencontre avec « la beauté si ancienne et si nouvelle » (2), lui fit oublier tout amour humain. Plus tard, la charité du Christ envahit son cœur et en renversa les barrières. Il étendit à tous ceux qui lui furent confiés la tendre affection qu'il avait toujours su témoigner à ses amis préférés. Cette nouvelle étape est beaucoup moins nettement marquée. Augustin avait déjà terminé son autobiographie, et l'ami qui entreprit après sa mort de nous narrer sa vie, en a surtout retracé les faits extérieurs, et sans grand souci de la chro-

(1) *Conf.*, II, 2, 2.
(2) *Conf.*, X, 27, 38.

nologie. Pour connaître cette transformation c'est aux demi-confidences contenues dans les sermons ou les lettres qu'il faut recourir. C'est pourtant le portrait d'Augustin tel qu'il fut à cette époque qu'a surtout retenu la tradition catholique : le docteur au cœur vibrant et chaud, dont la sensibilité transforme tout ce qu'elle touche, marquant de sa vivante personnalité les matières les plus abstraites, l'apôtre brûlant d'amour qui marche vers le Christ par la voie héroïque de la parfaite charité.

Marie Comeau.

III

LE MAITRE INTÉRIEUR

LE MAITRE INTÉRIEUR

Ces quelques pages ne sont aucunement une étude critique du *de Magistro*. M. Gilson a donné récemment de ce livre et de la doctrine qu'il contient une analyse commentée, où se retrouvent ses qualités habituelles de clarté sans simplification et de pénétration sympathique des pensées les plus diverses. Nous admettons presque tout de cette analyse qui ne pouvait pas ne pas être une interprétation. Et, pour rendre plus évident le sens de notre propre travail, nous partirons simplement de ce que M. Gilson a fermement établi. Sans prétendre ici le résumer, nous croyons pouvoir lui emprunter les quelques affirmations suivantes, essentielles.

Le *de Magistro* contient bien une doctrine de la connaissance, la doctrine de l'illumination, quelque obscure que nous reste par ailleurs cette doctrine.

Cette illumination n'est pas réductible à la doctrine aristotélicienne et thomiste de l'abstraction. Sans que l'intelligence soit purement passive dans la connaissance, le Maître intérieur est Dieu lui-même, non pas notre intelligence, don de Dieu.

Tandis que saint Thomas se posera le problème de l'origine des idées ou de la formation du concept, saint Augustin

se demande d'où vient l'accord entre les esprits, la vérité et l'objectivité de notre connaissance.

La doctrine de l'illumination est une doctrine philosophique. « L'homme, en tant que doué d'intellect, est naturellement un être illuminé par Dieu. » En d'autres termes, le *de Magistro* n'est pas un opuscule théologique mais philosophique, c'est-à-dire traitant d'une question de philosophie.

Nous admettons tout cela, et pourtant nous allons poser une question qui semblerait décidée par la dernière de ces assertions initiales. « *De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in nteriore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia : quam quidem omnis rationalis anima consulit ; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam, sive bonam voluntatem potest* ». Comment comprendre ce texte essentiel ? Est-ce Dieu qui illumine ? Est-ce proprement Jésus-Christ, Dieu fait homme ? Si nous répondons Jésus-Christ, n'est-ce pas dire qu'il s'agit d'une illumination surnaturelle et donc qu'il n'est plus question de cette illumination divine, naturelle à l'homme en tant qu'intelligent ? Peut-être cependant, car la distinction augustinienne de la philosophie et de la théologie n'est pas celle de saint Thomas et donc la conception des rapports de la raison et de la foi dans la connaissance totale qui en dépend, pourrait-on répondre : Jésus-Christ ? Parmi les propositions fondamentales qui dessinent les traits essen-

tiels de l'augustinisme et en expriment l'esprit profond, M. Gilson écrit d'abord : « La vraie philosophie débute par un acte d'adhésion à l'ordre surnaturel, qui libère la volonté de la chair par la grâce et la pensée du scepticisme par la révélation ». Acceptant cette conclusion, pourrons-nous accepter aussi facilement que l'illumination divine dont il s'agit dans le *de Magistro* « n'est pas une illumination surnaturelle » ?

Telles sont les deux questions continues que nous voudrions nous poser dans les pages qui suivent : qui est le Maître intérieur et comment comprendre cet enseignement ?

Nous avons dit : nous poser une question. Ces pages ne prétendent pas à traiter doctrinalement un problème difficile, à diriger des controverses entre spécialistes. Après une lecture sympathique de saint Augustin, l'auteur des pages qui vont suivre se demande qui est et que doit être pour lui ce Maître intérieur à qui seul Augustin veut que nous nous attachions.

***

Le Maître intérieur est Dieu. Et s'il est le même Maître des croyants et des incroyants, c'est qu'il est essentiel à l'esprit, parce que esprit, d'être illuminé par Dieu du dedans. Dans un ordre naturel il en serait de même. L'illumination est une doctrine métaphysique, d'une nécessité rationnelle. Cette interprétation, la plus communément admise, est celle qui semble s'imposer et vers laquelle on incline immédiatement.

N'est-il pas certain d'abord que le *de Magistro* est un opuscule philosophique ? Saint Augustin y disserte des signes et de l'intelligence des signes. Or une théorie de la signification ne relève que de la philosophie. Si, de plus, nous replaçons dans leur contexte prochain les lignes citées plus haut dont nous cherchons le sens, nous voyons que cette affirmation de l'illumination termine assez brusquement un long raisonnement sur l'insuffisance du langage pris en lui-même à véhiculer la pensée et la nécessité de supposer chez qui écoute ou lit une connaissance antérieure de choses et non de mots. Il s'agit bien de philosophie. Aussi quand saint Augustin nous dit du Maître intérieur que toute âme raisonnable le consulte, notre premier mouvement est de traduire d'une traduction qui est déjà une interprétation : toute âme raisonnable parce que telle. Sans doute saint Augustin ajoute que l'intelligence de ce que dit le Maître intérieur dépend de la volonté, bonne ou mauvaise, de qui l'écoute. Mais nous retrouverions pareille affirmation dans bien des études purement philosophiques sur la croyance. L'ensemble de l'ouvrage, sa signification générale surtout, mais aussi le contexte prochain nous inviteraient plutôt à souscrire à la conclusion de M. Gilson, qu'il ne s'agit pas ici d'une illumination surnaturelle.

Jadis, rencontrant pour la première fois le texte capital que nous étudions, il nous souvient d'avoir eu une impression différente. Nous ne lisions d'ailleurs pas le *de Magistro*. Ces lignes étaient citées, rapprochées de cet autre texte de saint Augustin, pris au *de Vera religione* : « Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine

habitat veritas ». Cette vérité qui habite en nous est vivante, une personne, le Maître Jésus-Christ, comme le dit expressément le passage du *de Magistro*. Mais Jésus-Christ, c'est tout l'ordre surnaturel. Cependant la simple lecture du texte à sa place contredisait cette conclusion rapide, cette impression plutôt. Le Maître est celui qui est dit habiter en nous, le Christ, c'est-à-dire l'immuable Force et la Sagesse éternelle de Dieu, « id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia », donc le Verbe. Mais alors Jésus-Christ est Maître comme créateur parce que Dieu ; et le Verbe l'eût été si, dans un autre ordre, il ne se fût pas appelé Jésus-Christ. D'ailleurs, au début même du traité qui nous occupe, saint Augustin parlant de cette habitation dans l'âme du Maître intérieur, dit en quelques lignes que Dieu, l'Esprit de Dieu, le Christ l'habitent. Pourquoi donc s'appuyer dans le texte discuté sur le fait que Dieu y soit Jésus-Christ ? C'est Dieu simplement, parce que Dieu, qui illumine, fait comprendre, comme il sera répété encore à la fin du traité : « Deo intus pandente ».

Enfin si le texte, le contexte prochain, celui de tout l'opuscule ne suffisaient pas à assurer cette interprétation, resterait la doctrine augustinienne de l'appropriation, doctrine qui, par l'influence de saint Augustin, a triomphé dans la théologie de la tradition grecque et commandé même l'interprétation en un sens latin des pages les moins appropriationnistes des Pères grecs, d'un saint Cyrille d'Alexandrie par exemple. Résumant la théologie trinitaire de saint Augustin, le P. Portalié, et sur ce point il n'a pas été corrigé ni discuté, écrivait : « Trois traits

caractérisent le concept latin et le progrès accompli sous l'influence du grand docteur : *a*) la conception de la nature avant les personnes ; *b*) l'insistance à attribuer toutes les opérations *ad extra* à la Trinité entière ; *c*) l'explication psychologique des processions ». C'est cette « insistance à faire de toute opération divine *ad extra* l'œuvre indistincte des trois personnes » qu'il ne faut pas oublier en lisant notre texte. Elle nous interdit de conclure à une illumination surnaturelle du seul fait que le Maître intérieur y est appelé Jésus-Christ.

***

Cette argumentation en faveur d'une illumination naturelle nous a longtemps paru décisive. Nous permettra-t-on cependant d'en tenter modestement la critique ?

Que, dans ce texte, le Maître intérieur qui habite en l'âme soit nommé Jésus-Christ, cela ne prouve pas évidemment qu'il s'agisse d'illumination surnaturelle. Mais que saint Augustin semble dire indifféremment Jésus-Christ, l'Esprit de Dieu, le Verbe, Dieu, cela ne suffit pas non plus à établir qu'il s'agisse d'illumination naturelle. Que ce Maître intérieur soit Dieu fait homme, Jésus-Christ, toutes ces appellations restent également légitimes puisque Jésus est Dieu, puisqu'il est le Verbe, puisqu'en lui parle le Père, puisque l'Esprit est envoyé par lui et explique et suggère ce qu'il a dit. Pouvons-nous aller plus loin et remarquer que, si l'illumination dont il s'agit est surnaturelle, saint Augustin peut bien dire que le Maître intérieur est Dieu, le Verbe, l'Esprit de Dieu, Jésus-Christ,

mais que, soutenant une doctrine purement philosophique de l'illumination divine, naturelle à l'esprit comme esprit, il serait moins exact de le nommer du nom de Dieu fait homme, Jésus-Christ. Simple remarque, dont nous ne ferions pas un argument, parce que l'utilisation des textes scripturaires par habitude de style et par piété est commune à nombre de théologiens, coutumière à saint Augustin dans des écrits de caractère strictement philosophique et notamment dans des analyses psychologiques. N'a-t-on pas remarqué par exemple que, quelque question qu'il traite, Bossuet, dans son style, reste plein de l'Ecriture ?

La doctrine certaine de l'appropriation ne nous interdit pas davantage et même beaucoup moins d'interpréter notre texte d'une illumination surnaturelle. Que le magistère intime, l'illumination soit l'œuvre indistincte des trois personnes, reste à savoir si Dieu un et trine agit actuellement en nous comme il aurait agi dans un ordre naturel. En tout ordre, naturel ou surnaturel, il faut bien qu'il y ait une présence de Dieu à l'âme. Mais le mode de cette présence ne peut pas être le même en tout ordre, et entre la présence divine nécessaire à la créature et à la créature raisonnable parce que telle, et la présence sanctifiante de l'état de grâce, n'y a-t-il pas une présence de Dieu surnaturelle sans être encore sanctifiante mais préparant la sanctification ? Dieu, dira saint Thomas, agit en chaque être selon sa nature. Et donc aussi en chaque être selon l'ordre où il est. C'est l'ordre, c'est la fin qui déterminent l'action et la présence divines.

Reste le principal argument. Le *de Magistro* est un opuscule philosophique. S'il s'agissait d'interpréter un texte

de saint Thomas, l'argument serait sans réplique. En est-il de même ici ? Non, peut-être. La distinction de philosophie et de théologie n'est pas la même. La pensée philosophique n'a pas pour saint Augustin cette autonomie qui n'est pourtant pas indépendance, cette consistance que lui reconnaît saint Thomas. Il n'y a pas du monde actuel, le seul donné à la connaissance, une pleine intelligence indépendamment du Christ Jésus. Il n'y a pas de sagesse qui ne soit chrétienne. Mais même, et M. Gilson l'a établi, il n'y a pas de science, au sens où saint Augustin distingue la science de la sagesse, qui puisse se passer du Christ. Enfin il nous semble que l'interprétation communément admise s'appuie sur ce que, pour saint Augustin, en quelque ordre que ce soit, naturel ou surnaturel, la connaissance de la vérité se ferait par illumination divine intérieure. Soit. Mais de ce que l'esprit parce que esprit connaît nécessairement par illumination divine, on n'a pas le droit de conclure que cette illumination soit la même en tout ordre naturel ou surnaturel. On n'a pas le droit de conclure non plus que, donnant de l'illumination des raisons philosophiques, saint Augustin soutienne par le fait même que cette illumination actuellement est simplement naturelle. Le caractère philosophique du *de Magistro* n'exclut pas l'interprétation surnaturaliste de l'illumination.

***

Nous ne voudrions pas majorer la portée de cette critique. L'argumentation qui conclut que l'illumination est natu-

relle nous semble insuffisante. Mais en montrer l'insuffisance, si nous avons réussi à le faire, n'est pas établir que l'illumination soit surnaturelle. Ce texte et cet opuscule pris pour eux-mêmes s'accommodent des deux interprétations.

Est-ce à dire qu'il n'y ait aucun moyen de décider quelle interprétation est la plus probable, sinon la seule admissible ? Il s'agit de saint Augustin et peut-être avons-nous eu tort de ne demander qu'à une étude directe du texte et du contexte seuls l'intelligence de ce passage. Car il y a des penseurs, théologiens et philosophes ou les deux, dont la doctrine va s'affirmant de plus en plus, se développant et s'explicitant dans des œuvres successives dont chacune dépend des précédentes mais ne doit pas être interprétée en se servant de celles qui suivent. Il en est dont la pensée est à la fois si ferme, et si unifiée, systématisée, ce qui est une des formes de la fermeté, que, dans toute œuvre, on retrouve tout l'essentiel de leur pensée. Il en est qui, en chaque ouvrage, abordent une question et la traitent pour elle-même si pleinement qu'il nous suffit de cet ouvrage pour connaître leur pensée sur cette question. Enfin il est des maîtres de la pensée chrétienne qui ont été tour à tour théologiens et philosophes, et sans nier ni oublier l'interdépendance des pensées philosophique et théologique, ont voulu expressément distinguer les deux domaines, réserver à leur pensée philosophique l'autonomie de sa méthode, de ses problèmes et de ses conclusions. De ceux-là on peut dans une édition critique séparer plus nettement les œuvres philosophiques et théologiques, et il est légitime, même requis, de ne pas expliquer la philo-

sophie à partir de la théologie, encore qu'à ne pas le faire on risque parfois d'oublier qu'il y a une unité profonde de leur pensée dont eux-mêmes ont pu ne pas avoir pleinement conscience. Mais saint Augustin est d'une autre famille. Il est de ceux dont la pensée progresse moins constamment, avec des détours, des arrêts, des retours, de ceux qui, jusqu'à la fin, ont cherché, repris les mêmes problèmes, dont l'attitude et la préoccupation et l'esprit ont été plus fermes que les assertions peut-être. Pourrions-nous avancer que, pour le pénétrer, l'étude critique et successive de chaque œuvre ne doit venir qu'après une longue fréquentation, une lecture large, en apparence désordonnée et peu méthodique, qui va d'un sermon à une lettre et à un opuscule philosophique, des premières œuvres aux dernières et aussi des dernières aux premières. A toute page, à tout ouvrage, il faut la lumière de tout l'ensemble. Si un étudiant venait nous demander comment aborder saint Augustin, nous lui mettrions entre les mains l'Introduction de M. Gilson, en lui conseillant d'en lire d'abord la conclusion. On nous dira peut-être que cette façon de procéder est moins ou peu critique. Nous ne le pensons pas. Elle est plus délicate et il est sans doute plus facile d'avoir à faire à d'autres philosophes dont on reconstruit la pensée en allant des parties au tout. Mais saint Augustin nous semble de ceux avec qui il faut aller sans cesse du tout aux parties.

Ces réflexions, dont nous espérons qu'on reconnaîtra le bien-fondé, vont à justifier l'appel que nous allons faire à l'ensemble de la pensée augustinienne pour interpréter notre texte.

Dans l'histoire de la théologie, saint Augustin est le docteur de la grâce. C'est dire que le dogme double qui a préoccupé surtout sa pensée, qui l'explique, est le dogme du péché originel et de la Rédemption. Saint Augustin vit et pense dans le monde de la chute et de la réparation. Il n'en connaît pas d'autre. Les deux termes de l'opposition ne sont pas pour lui nature et grâce, comme ce sera pour saint Thomas, mais nature déchue et grâce.

Si nous prenons saint Augustin comme philosophe, sans vouloir d'ailleurs préciser quelle peut être pour lui l'autonomie de la pensée philosophique, nous devons le ranger parmi les philosophes préoccupés du problème de l'action et de la destinée plutôt que dans le groupe de ceux qu'a d'abord préoccupés le problème de la connaissance. La philosophie est pour lui sagesse plus que science, sagesse active qui est une voie, une route à faire. Pas de science hors du Christ, parce que la science est subordonnée à la sagesse et doit être reprise par elle. Or, pas de sagesse sans le Christ, parce que Jésus-Christ est la route, la seule. De nouveau pas de sagesse ni de science sans le Christ, parce que nous vivons dans ce monde où la destinée s'appelle le salut.

Mais tout philosophe a nécessairement une doctrine de la connaissance, au moins latente, implicite, supposée sinon toujours dégagée. Dans la question de la connaissance, le problème qui préoccupe saint Augustin n'est pas celui de l'origine des idées mais de la vérité. Or, la vérité est affaire d'interdépendance des jugements, d'intelligence de l'ordre, de l'ensemble. Et il n'y a d'ordre réel que celui de ce monde réel, qui est surnaturel.

Réaliser ces préoccupations de saint Augustin, et nous prenons ici préoccupation au sens fort, c'est, nous semble-t-il, s'installer au cœur de sa pensée. Et n'est-ce pas s'interdire de croire que l'illumination dont il parle soit simplement naturelle ? Qu'importe que, dans cet opuscule ou ailleurs encore, il donne de cette nécessité de l'illumination divine des raisons d'ordre philosophique. De ce que l'illumination soit philosophiquement nécessaire, il n'en suit pas qu'elle soit actuellement naturelle pour saint Augustin. Il semble même difficile d'admettre à la fois que la philosophie ne se suffise pas, que la vraie philosophie soit celle qui connaît le Christ et passe par lui, et que l'enseignement intérieur du Maître de science et de sagesse ignore l'ordre surnaturel. Le Maître intérieur ne nous apprend pas à penser et vivre dans un autre monde que celui où nous vivons, le monde de la chute et de la rédemption. La vérité est connaissance de l'ordre et Jésus-Christ est la clef de voûte de l'édifice. La sagesse est connaissance pratique de la fin et des moyens à la fin, de la route, et Jésus-Christ est la route. Il faut donc bien que l'illumination soit surnaturelle. Mais est-ce Jésus-Christ lui-même qui est le Maître ? Oui, sans doute s'il est le Rédempteur et si penser juste, apprendre à penser est quelque chose pour chacun de nous de sa rédemption, de sa réparation. L'intelligence humaine, parce que intelligence, a besoin de Dieu illuminateur. L'intelligence déchue et malade a besoin que le Dieu fait homme lui ouvre et lui guérisse les yeux.

« Unus est magister vester, Christus ».

***

Nous demander qui est le Maître intérieur était déjà nous demander quel enseignement il nous dispense ou plutôt comment comprendre cet enseignement nécessaire à toute intelligence créée, nécessaire autrement à l'homme déchu et qui doit être racheté, réparé, sauvé. Nous voudrions cependant y insister encore un peu, au risque de paraître prolonger cette étude par un commentaire qui semblera peut-être une méditation. Mais peut-on lire saint Augustin autrement qu'en méditant et même en priant ?

Le Maître intérieur est le médecin venu sauver ce qui était perdu. L'illumination sera d'abord guérison de notre intelligence. Fils du péché, nous sommes pécheurs, déchus, viciés et gâtés. Liée à la chair de péché, enclose en elle, alourdie par elle, obscurcie et entravée, notre intelligence doit en être libérée. Empêchée d'être saine et droite et claire par une volonté inclinée au mal et un libre arbitre asservi, notre intelligence ne sera guérie que si notre volonté redevient saine et sainte ; mais la guérison de l'intelligence est nécessaire à celle de la volonté ; ou plutôt, guérir l'intelligence et la volonté est même guérison de l'homme un que nous sommes. Déchue, notre intelligence a perdu sa vigueur, la pureté de son regard, la fermeté de son jugement, la fermeté aussi de son attitude, de son orientation. Comme le soleil assainit et fortifie les chairs malades, la lumière intérieure guérit notre intelligence.

Guérie, l'intelligence sera dirigée. Avant que nous puissions atteindre à la vérité, il faut que nous soyons engagés dans la route qui conduit à la vérité. Le Maître intérieur nous inclinera vers une science humble, qui ne prétende pas se suffire, se contenter d'elle-même, mais accepte au contraire de ne pas se suffire et aspire à être subordonnée à la sagesse, continuée par elle et reprise par elle, recevant d'elle toute sa valeur avec sa consistance. Cette sagesse, que le Maître intérieur enseigne et qu'il nous fait désirer pour que nous en soyons capables, est connaissance de l'ordre, de la fin et des moyens, connaissance mais pas spéculation, connaissance qui est un attachement, un amour commençant et inquiet avant d'être charité. Mais c'est dire que la sagesse est route vers la foi, la foi acceptée d'abord, puis comprise dans la mesure où la foi se comprend.

Alors seulement le Maître intérieur pourra se faire entendre et l'intelligence illuminée atteindre, posséder la vérité, juger. A la lumière du dedans, nous jugerons le monde, comprenant sa dépendance essentielle de Dieu, sa dépendance actuelle du Rédempteur, le sens des signes et des symboles. A cette même lumière et de la même façon nous jugerons l'homme créé, déchu, en voie de rédemption, la vie humaine, pensée et pratique, l'histoire. La lumière intérieure enfin pourra nous faire deviner, apercevoir, connaître et, pour autant qu'il est possible, comprendre Dieu. Mais ce ne sont pas là des étapes ou des moments de la vérité. Il n'y a de vérité sur le monde et sur l'homme que pour qui déjà connaît Dieu. Il n'y a de vérité sur le monde actuel et l'homme actuel que pour qui a

déjà rencontré Dieu fait homme. En se révélant, Jésus-Christ dévoile, fait tout comprendre.

« Celui-là est le Maître, que nous consultons, dont il est dit qu'il demeure au plus intime de l'homme, le Christ, Vertu immuable et Sagesse éternelle de Dieu. »

Jean Rimaud.

IV

LA PERCEPTION DU TEMPS CHEZ SAINT AUGUSTIN

LA PERCEPTION DU TEMPS CHEZ SAINT AUGUSTIN

Le problème du temps est un de ceux que le sens commun néglige. L'apparente clarté des mots employés, l'habitude qui nous fait considérer comme seule possible la forme sous laquelle se présentent à nous toutes nos représentations, le rythme qui s'impose à tous les événements de notre vie nous donnent une fausse science du temps et nous masquent la relativité de nos mesures. Mais cessons de nous abandonner à la routine ; attachons-nous à analyser les définitions banales. Aussitôt les difficultés apparaissent, les contradictions s'accumulent. Le sens de l'antinomie kantienne nous apparaît. Nous apercevons notre commune ignorance, que cache à grand peine l'ambiguité d'un langage prompt à se contenter d'un accord tout extérieur.

Curieuse insouciance, qui, plus que toute autre, manifeste notre ignorance. Saint Augustin le remarque, dès les premières lignes du Livre XI des *Confessions* (1). Nous

(1) C'est bien au problème de la connaissance que se rattache, pour saint Augustin, celui du temps. Il s'agit pour nous d'échapper au morcellement , à la multiplicité, de nous unifier. Nous ne pouvons le faire que dans la mesure où nous échappons à la durée dans laquelle notre vie s'émiette. Voir Gilson, *Introduction à la philosophie de saint Augustin*, p. 83 à 85.

vivons dans le temps ; il nous a précédé dans l'existence. Devant nous s'étend la chaîne indéfinie des événements dont il forme la trame. Il nous contraint à accepter son rythme toujours égal que notre désir ne peut accélérer, que notre bonheur ne peut ralentir. Il est la cause de toutes nos déceptions, de nos inquiétudes, de nos angoisses. Il introduit dans notre vie l'instabilité et l'incertitude ; il mêle à nos joies cette sourde, cette douloureuse anxiété de la fuite inexorable des heures brèves ; le poète, en vain, lui demandera de suspendre son vol inexorable ; toujours égal à lui-même ,il passe et nous emporte. Il est le symbole même du destin ; le sablier dans lequel tous nos instants s'écoulent est une image aussi exacte de notre sort que le fil tissé par la main agile des Parques, qui se rompra au jour fixé sous leurs doigts indifférents (1). Et cependant quand nous cherchons à connaître cette source permanente de notre faiblesse, lorsque nous voulons savoir ce qu'est le temps, en quoi consiste ce que nous appelons notre présent, il semble qu'une fée maligne se plaise à faire surgir devant nos interrogations multiples d'insurmontables difficultés. Nous nous heurtons de toutes parts

(1) Il faut insister sur ce caractère presque extérieur du temps ; il n'est point aussi lié à notre conscience que semble le croire M. Bergson. Nous n'avons point à étendre à tous notre propre expérience pour le former. Il s'impose à nous dès les premiers instants de notre vie. Son ralentissement, son accélération ne sont qu'une illusion, un mirage. En fait nous sommes en lui plus qu'il n'est en nous, prodigues des instants qu'il nous accorde, quand nous sommes jeunes, de plus en plus avares au fur et à mesure que nous vieillissons. Le point de départ de Kant est exact ; il ne dépend pas de nous de modifier le cours du temps. Mais lui sommes-nous tout entiers soumis ? Saint Augustin ne le croyait pas.

à l'inintelligible ; nous touchons, sans pouvoir les franchir, les limites étroites de notre prison (1). C'est ce problème du temps qui amènera Descartes (2) à parler d'un malin génie qui se plaîrait à nous tromper, à rendre fausses l'instant d'après nos certitudes les plus évidentes du moment présent.

« Qu'est-ce donc que le temps ? Quand personne ne me le demande, je le sais... dès qu'il s'agit de l'expliquer je ne le sais plus. Cependant — j'ose l'affirmer hardiment— je sais que, si rien ne se passait, il n'y aurait point de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait point de temps à venir ; que si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent...

« Mais ces deux temps, le passé et l'avenir, comment sont-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore ? Le présent même, s'il était toujours présent sans

(1) Ce n'est pas par hasard que l'expression même dont se sert Platon revient sous notre plume. Les difficultés auxquelles nous nous heurtons, dès que nous tentons d'appréhender la vérité, tiennent justement à ce que le temps nous impose une connaissance déficiente et sans cesse évanescente. Voilà pourquoi seule l'intuition nous fait atteindre les profondeurs de l'être. Mais sa clarté disparaît, dès qu'il nous faut la monnayer et la communiquer aux autres. Alors nous ne retrouvons plus l'éblouissante lumière qui nous avait, un instant, tirés hors de nous-mêmes. Sans cesse nous revenons au splendide mythe du *Phèdre*. L'idée ne peut être aperçue que d'une façon intermittente, justement parce que nous sommes engagés dans la durée.

(2) La pensée de Descartes est très proche de celle de saint Augustin, sans qu'on puisse, comme le remarque justement M. Gilson, parler d'une filiation historique directe. L'un et l'autre insistent sur les caractères fondamentaux du temps : sa multiplicité, sa discontinuité. En lui-même il n'est que néant, il ne peut expliquer la liaison des divers moments qui le composent (création continuée).

se perdre dans le passé ne serait plus temps ; il serait éternité. Donc, si le présent, pour être *temps*, doit se perdre dans le passé, comment pouvons-nous affirmer qu'il est lui aussi, puisque l'unique raison de son être, c'est de n'être plus ? De sorte qu'en fait, si nous avons le droit de dire que le temps est, c'est parce qu'il s'achemine au non-être (1). »

Les difficultés s'accroissent encore quand il s'agit de mesurer le temps. Car comment mesurer ce qui n'est plus ou ce qui n'est pas encore, le présent ayant pour caractère essentiel de ne pas durer, et d'être un point qu'a franchi le mobile au moment même où il en prend connaissance ? Le temps nous impose un sens unique : il ne peut, qu'au prix d'une transformation radicale, qui supprime son caractère essentiel, être symbolisé par une image spatiale. Mais il s'en suit que le problème de la mesure du temps devient singulièrement embarrassant. L'étendue, constamment présente, s'offre à nos instruments et, bien que notre connaissance de ses dimensions demeure relative aux moyens dont nous nous servons pour l'établir, elle nous satisfait et nous semble claire. Mais comment mesurer le temps qui s'écoule ? Des trois parties qui le composent, l'une seule existe ; le passé est déjà néant et l'avenir demeure pour nous impénétrable. Quant au présent, qui seul peut être saisi, il devient passé au moment même où nous l'appréhendons (2). C'est en vain que

(1) *Confessions*, livre XI, édition de Labriolle, p. 308.

(2) *Confessions*, livre XI, édition de Labriolle, p. 309 et suiv. Voir surtout la discussion « An centum anni praesentes longum tempus est ?... Vide prius, utrum possint praesentes esse centum anni. Si enim primus corim annus agitur, ipse praesens est nonaginta vero

nous prétendons lui donner l'épaisseur nécessaire ; l'année commencée est composée des mois qui ne sont plus et de ceux qui ne sont pas encore. Elle ne saurait être tout entière le présent. Mais le mois même où nous nous installons, comprend des jours dont les uns ont rejoint notre passé, dont les autres n'ont point été atteints. Seront-ils même jamais ? Il est fou, celui qui se croit sûr d'achever le jour qui commence. Nous arrêterons-nous à la minute présente ? Elle se subdivise en secondes — et notre présent ne peut tenir dans l'une d'elles, puisqu'elle fuit, rapide et insaisissable, de l'avenir au passé. Comment donc mesurer ce qui n'est pas ? Où retrouver le vain fantôme d'une vie qui s'émiette et se disperse dans la continuité mouvante du temps ?

C'est en vain qu'on aura recours au mouvement pour mesurer ce temps, à la fois réel, puisqu'il nous impose son rythme, et inconsistant, puisqu'il nous fuit sans cesse et que nous fuyons avec lui. D'aucuns assimilent le temps au mouvement des astres (1). Mais quelle que soit la relation de ces trois termes, temps, espace, mouvement, le temps n'en conserve pas moins une réelle indépendance et une essence propre (2). La simple roue du potier, si elle conti-

et novem futuri sunt et ideo nondum sint : si autem secundus annus agitur, jam unus est praeteritus, alter praesens, ceteri futuri... » et seq. Consulter également deux autres textes importants cités par M. Gilson, *Introduction à la vie de saint Augustin*, p. 84-85. L'un est tiré du *De Genesi ad litt.*, 1, XII, c. 16, nº 33 ; t. XXXIV, col. 467, l'autre du *De Musica*, 1, VI, c. 8, nº 21 ; t. XXXII, col. 1.174.

(1) *Confessions*, livre XI, édition de Labriolle, XXIII, p. 316. Il s'agit d'une opinion très voisine de celle d'Aristote (déjà discutée par Plotin, *Ennéades*, III, 7, 8, traduction Bréhier, t. III, p. 136).

(2) « Ego scire cupio nim naturamque temporis, quo metimur

nuait à tourner, les astres demeurant immobiles, suffirait à mesurer le temps. Et les mots mêmes que nous prononcerions ne s'en écouleraient pas moins de même, les syllabes pouvant être comparées entre elles, comme quand le soleil faisait dans le ciel sa révolution régulière. Bien plus, si le soleil lui-même accélérait sa marche ou la ralentissait, le cours du temps n'en demeurerait pas moins identique et la durée d'un jour ne demeurerait pas moins la même, s'il fallait au soleil vingt-quatre révolutions pour la constituer (1). Ainsi le temps sert à mesurer le mouvement, plus que le mouvement ne lui sert de mesure : il ne cessa point de s'écouler, « quand le soleil s'arrêta, sur la prière d'un homme, pour permettre à une victoire de se parachever ». Et nous voici par suite ramenés aux difficultés initiales.

Qu'est-ce que nous mesurons lorsque nous déclarons mesurer le temps ? Ce n'est pas le passé, car il n'est plus... ce n'est pas l'avenir, car il n'est pas encore. Quant au présent, il n'est qu'une limite sans épaisseur entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. « Le présent lui-même n'a

corporum motus et dicimus illum motum verbi gratia tempore duplo esse diurtuniorem quam ipsum ».

(1) Voici le texte très subtil dans lequel saint Augustin distingue le *temps* du mouvement choisi pour le mesurer. « Le jour n'est-il que le mouvement du soleil ? Alors il y aurait « jour » même s'il suffisait d'une heure au soleil pour parachever sa course. Est-il la durée du mouvement ? Il n'y aurait donc point « jour » si, d'un lever de soleil à un autre lever, le délai avait la brièveté d'une heure unique ; et il faudrait, pour former un jour, que le soleil recommençât vingt-quatre fois sa révolution. Est-il à la fois le mouvement et la durée ? Mais alors on ne pourrait dire qu'il y ait « jour » si le soleil accomplissait sa révolution en une heure, non plus que si, le soleil s'arrêtant, il s'écoulait un temps égal à celui qu'il met pour achever tout son circuit, d'un matin au matin suivant. » *Confessions*, Livre XI, p. 317.

aucune étendue (1). » Et pourtant nous donnons un sens à ces mots dont la réelle portée nous échappe et nous prenons possession du temps comme si nous avions le pouvoir de le dominer et de nous en rendre maître. Aux instants successifs et discontinus, nous opposons une durée réelle, continue, riche de toutes nos acquisitions, lourde de tous nos désirs et de toutes nos espérances. C'est que notre mémoire intervient ; elle réalise la synthèse de ce qui fut et de ce qui sera, dans un présent tout différent de la minute qui passe, si rapide que nous ne pouvons arrêter son vol. Ainsi c'est dans notre esprit que nous connaissons et que nous mesurons le temps. C'est lui qui nous restitue notre passé et qui nous permet d'en comparer entre eux les divers moments. C'est lui qui rend l'avenir présent par l'attente qui déjà le suscite et le préforme, et qui nous permet de saisir dans leur cause les événements futurs (2). C'est

(1) « Si quid intelligitur temporis quod in nullas jam vel minutissimas momentarum dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur, quod tamen raptim à futuro in praeteritum transvolat ut nulla mora extendatur... Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum ; praesens autem nullum habet spatium. » *Confessions*, XI, 15. Ce texte est très clair ; le présent lui-même ne tient pas de place ; il est le point sans cesse nouveau qu'atteint le mobile sur une ligne dont les parties indéfiniment divisibles ne sont jamais simultanées. Tel est bien en effet le point de départ nécessaire de toute analyse du temps. Descartes lui aussi le comprendra, et il ajoutera que la mémoire elle-même est déficiente, dans la mesure où elle participe à la multiplicité pure du temps. Seule l'intuition qui la domine, étant capable de nous procurer l'évidence, nous permet d'échapper à l'erreur.

(2) Ici saint Augustin a rencontré un problème nouveau : celui de la vision prophétique. Il paraît l'avoir résolu avec une rare prudence. C'est dans leurs causes que les prophètes aperçoivent les événements futurs ; ils y existent déjà enveloppés et préformés, si bien qu'une perspicacité plus grande que la nôtre pourrait les y découvrir. Les

ainsi que le temps apparaît comme une sorte « d'extension », une « extension de l'esprit lui-même ». Et cette solution permet seule de lever l'antinomie; d'expliquer comment le présent dure à la fois et ne dure pas, comment, ne pouvant saisir qu'à leur passage les divers instants qui le composent, nous pouvons cependant les maintenir simultanément présents et dire de l'un par exemple qu'il est deux fois plus long que l'autre. Notre esprit seul ainsi nous permet de connaître le temps (1).

Il semble qu'ici nous soyons tout près des thèses de M. Bergson et certains textes de *Durée et Simultanéité* reviennent inévitablement à notre esprit (2). Nombreux

prophètes la possèdent grâce à des secours surnaturels ; il y a là, amorcée, une très juste conception de la valeur et de la portée de la pensée, capable, dans certains cas, de se passer de signes.

(1) *Confessions*, édition Labriolle, p. 322 (XXVII, 36). « C'est en toi, mon esprit, que je mesure le temps. Non, ne me contredis pas ; cela est. Ne te contredis pas non plus toi-même, au flot tumultueux de tes impressions. C'est en toi, je le répète, que je mesure le temps. L'impression que laissent en toi les choses qui passent, subsiste quand elles ont passé. C'est elle que je mesure, tandis qu'elle est présente et non les réalités qui, l'ayant suscitée, ont passé. »

De même fin du passage déjà cité plus haut du *De musica*. « Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum juvat, qui e brevibus pupulis aperta emicant, et adeo sunt nostri corporis, ut quamquam in procul positis rebus quas videmus, a nostra anima vergetentur ; ut ergo eorum effusione adjudamur ad capienda spatia locorum ; ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extradi potest, tantum eorumdem spatiorum capit... » Ainsi c'est à la mémoire qu'est due cette synthèse des instants successifs qui leur permet de coexister, et chaque sensation recueillie par l'esprit se trouve complétée par une connaissance à laquelle elle doit son unité. L'action toute puissante de d'âme se fait sentir au plus bas degré de la vie végétative, et réalise une usion intime, là ou n'apparaissent encore que des éléments dispersés.

(2) *Durée et Simultanéité*, ch. III, p. 54 et sqs. « Il n'est pas dou-

sont même les commentateurs qui ont cru pouvoir tenter un rapprochement. Qu'on relise cependant, en les confrontant, ces phrases en apparence si proches. Des différences capitales ne tarderont pas à apparaître. Les signaler, c'est rendre plus claire et plus nette la pensée de saint Augustin.

Je sais bien que saint Augustin, comme l'a fait M. Bergson, signale que le temps implique conscience et mémoire, et qu'il note à plusieurs reprises que, l'avenir allant d'un vol incessant et rapide vers le passé qui est pur néant, nous ne pouvons saisir les divers instants de notre durée qu'à leur « passage » ; pour les retrouver et les mesurer vraiment, il nous faut les évoquer à nouveau, La trace qu'ils ont laissée dans notre esprit leur confère seule une existence. Mais, pour saint Augustin, la mémoire ne constitue pas la durée ; elle nous permet seulement de la dominer, d'en assembler les moments successifs dans une intuition possédante, en un mot de la connaître : elle est l'unité de cette multiplicité pure. Ainsi la conscience ne constitue pas le

teux que le temps ne se confonde d'abord pour nous avec la continuité de notre vie intérieure... Qu'est-ce que cette continuité ? : celle d'un écoulement et d'un passage qui se suffisent à eux-mêmes, l'écoulement n'impliquant pas une chose qui coule et le passage ne présupposant pas des états par lesquels on passe ; la chose et l'état ne sont que des instantanées artificiellement pris sur la transition ; et cette transition, seule naturellement expérimentée, est la durée même.» Quant au temps indéfini et impersonnel, il résulterait de l'attribution de ce rythme de la durée à toutes les consciences, et à la limite, au monde lui-même dont nous avons toutes raisons de supposer qu'il s'écoule avec la même rapidité que nous (v. 55, 56). Voir également p. 61 et 62, et p. 65. « Est-ce à un tel voyage que nous pensons quand nous parlons du temps impersonnel ? Pas tout à fait, parce que nous vivons une vie sociale et même cosmique autant qu'une vie personnelle. Nous substituons tout naturellement au voyage que nous

temps. Elle permet seulement au présent d'être plus qu'une limite ou un point sans épaisseur. Elle lui confère une certaine durée en l'enrichissant du passé immédiat qui se prolonge par le souvenir, et de l'avenir qui se prépare par l'attente. De là résulte une première différence essentielle. En lui-même le temps apparaît à saint Augustin tel qu'il apparaîtra à Descartes : il est radicalement inintelligible, tel que l'instant actuel n'a pas en celui qui le précède sa raison suffisante d'existence. Il est essentiellement discontinu. D'où la nécessité du concours divin pour que soit à chaque minute préservée notre précaire existence. Le monde requiert un principe explicatif, non parce qu'il a eu un commencement dans le temps — formule absurde et sans signification aucune — mais parce qu'il demeure, dans son ensemble, sans raison d'être. Pour rendre compte des phénomènes qui se déroulent dans le temps, il faut s'élever au-dessus du temps. Chaque moment de notre existence se présente à notre conscience, comme l'aspect fugitif de ce qui est en soi permanent et stable. Bien loin que l'éternité soit obtenue par le prolongement indéfini du temps, c'est

ferions le voyage de toute autre personne, puis un mouvement ininterrompu quelconque qui en serait contemporain. » En somme, la dialectique bergsonienne part de la durée pure, perçue et sentie du dedans, de la durée qui implique conscience et mémoire, et fait du « temps impersonnel » l'extension indéfinie de cette durée. Saint Augustin au contraire se donne d'abord un temps, qui est multiplicité pure et privation totale, et montre ensuite par quelles étapes de plus en plus enrichissantes la pensée s'élève jusqu'à la durée, et, grâce aux secours surnaturels, jusqu'à une anticipation de l'éternité elle-même, Point de vue à notre avis infiniment plus juste, qui sait noter, au passage, les résultats atteints par l'âme et montrer cependant les insuffisances de cette intuition unifiante qui ne réussit pas à dominer entièrement la multiplicité du temps.

le temps qui a son fondement dans l'immuable éternité (1).

En vain donc on notera, avec le bergsonisme, des similitudes partielles. Lorsque saint Augustin affirme que « la durée s'accomplit par l'action présente de l'esprit, poussant l'avenir au passé... qui grossit par suite sans cesse », il note, non pas ce qu'est le temps considéré dans la multiplicité pure des instants qui le composent, mais l'effort que tente l'esprit pour le ramener à une unité de plus en plus proche de l'éternité divine. « Vous, Seigneur, s'écriera-t-il, vous échappez au temps... Et moi je suis devenu la proie du temps, dont l'ordre m'est inconnu, et il m'a divisé... » Texte capital qui nous montre toute la gravité de notre déchéance et l'importance même du redressement que nous avons à accomplir. Mais par notre esprit nous échappons au temps « qui divise » notre être ; par lui, dans une certaine mesure, nous participons à l'éternité. Saint Augustin se souvient toujours de l'enseignement de Platon. De même que le philosophe grec voyait, dans le corps la « prison » de l'âme (*Gorgias*, identification de σωμα et σημα), dans le temps le philosophe chrétien aperçoit « la véritable source de nos emprisonnements » .Et c'est pourquoi la dialectique, pour être vraiment une ascension de l'âme vers le vrai, nécessite de notre part un effort pour échapper à nos souillures. La pensée secrète de saint Augustin, c'est que nous nous élevons au-dessus du temps, dans la mesure où nous parvenons à nous soustraire aux passions qui nous harcèlent et qui nous troublent.

Cet aspect du spiritualisme augustinien apparaît dès

(1) V. plus haut « si quid intelligitur... », texte très important *Conf.* XI. 15.

qu'on se livre à une étude attentive des textes. M. Gilson l'a signalé (1). Saint Augustin a su très nettement apercevoir la transcendance de l'âme par rapport au corps quelle anime. Il a su voir que, pour rendre compte vraiment de la sensation, il faut se tourner non pas vers le corps, mais vers l'esprit. Car ce qui caractérise la sensation, ce n'est pas sa relation avec ce qui la détermine : l'excitation éphémère qui lui donne naissance ; c'est qu'elle est aperçue, qu'elle se double de *connaissance* : si elle ne se prolongeait pas ainsi au delà du présent instantané dans lequel elle se situe, elle serait pour nous comme si elle n'était pas. Ainsi apparaît, aux sources mêmes de notre être, un

(1) *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Voici comment M. Gilson met en lumière cet aspect fondamental de la pensée augustinienne : « Lorsqu'on a poussé l'analyse jusqu'à ce point, on voit apparaître une conclusion que son développement ultérieur va rendre de plus en plus inévitable : la sensation est déjà un acte de pensée : *est enim sensus mentis.* Pour achever de nous en convaincre, il nous suffira de mettre en lumière toute l'activité spirituelle impliquée dans la sensation d'un son matériel. » Nous sommes ainsi ramenés par l'analyse de la sensation au problème même du temps. C'est mon âme qui entend le son qui frapperait vainement mon oreille si mon attention tournée vers lui n'en retenait pas les divers moments. Le souvenir de la sensation commençante subsiste encore quand la sensation s'achève, et c'est parce qu'il en est ainsi que je puis parvenir à la mesurer. Sinon comment pourrais-je confronter une syllabe longue et une syllabe brève ? Comment pourrais-je dire de l'une qu'elle est le double de l'autre ? Pas de sensation sans mémoire, pas de mémoire sans pensée. C'est elle qui fait l'unité des divers éléments de la sensation ; mais elle ne réalise que des synthèses partielles, insuffisantes, toujours prêtes à s'évanouir et à s'effacer, et si dans une certaine mesure elle me permet de m'évader du temps, elle ne peut faire que je m'en dégage vraiment. Dieu seul peut assurer ma libération définitive. Cf. GILSON, p. 83-85. SAINT AUGUSTIN, *Rétractations*, I, c. I, n° 2, t. XXXII, col. 586 ; « est enim sensus et mentis ; sed corim more tunc loquebar, qui sensum non nisi corporis dicunt et sensibilia non nisi corporalia. »

caractère qui ne fera par la suite que s'accentuer... La sensation pure se diviserait en autant d'instants que le temps lui-même, elle serait multiplicité pure, sans l'effort par lequel l'esprit lui confère une unité, la prolonge en image, et prépare l'idée qui l'interprétera et assurera notre maîtrise sur elle ; une mémoire concrète, immanente aux impressions elles-mêmes, fait ainsi du temps qui passe un temps qui dure, sans parvenir cependant à nous situer là où se trouve vraiment le « lieu » des esprits.

Si saint Augustin interrompt à chaque propos sa méditation capitale sur le temps pour invoquer Dieu et lui demander son appui, c'est justement parce qu'il perçoit que seule la volonté divine se substituant à la nôtre peut nous affranchir des limites dans lesquelles le temps nous enferme. Notre réflexion, qui fait notre grandeur, est aussi la cause de notre misère. Car elle nous situe hors du temps, sans parvenir à nous affranchir. Grâce à elle nous prolongeons, par le souvenir qui demeure, la sensation qui fuit comme l'onde insaisissable, et notre présent paraît devenir solide et consistant. Mais notre vie dans sa totalité nous échappe encore ; des deux écheveaux qui marquent ses deux extrémités, l'un se déroule sans trêve, tandis que l'autre se fait avec tout ce que vainement nous cherchons à retenir au passage... Et le fil se rompt, à l'heure même où nous nous croyions sûrs de l'avenir. Rien ne serait donc plus vain que d'ériger notre pensée en mesure du temps et de toutes choses. Car elle ne nous élève au-dessus du fugitif et du périssable qu'en tant qu'elle nous fait participer à la vie divine. En Dieu seul peut se réaliser cette unité parfaite, soustraite aux changements et aux altérations ; lui

seul peut rassembler les éléments divers de notre être et transformer en éternité une durée incertaine et toujours menacée.

« Mais « votre miséricorde vaut mieux que toute vie », et voici que ma vie n'est que dissipation ; et « votre main m'a recueilli » en mon Seigneur, le Fils de l'homme, le médiateur entre votre unité et votre pluralité — médiateur en tant de choses et par tant de moyens — afin que « par lui je saisisse Celui qui, par lui, m'a saisi » et que, ralliant mon être affranchi des anciens jours, je m'attache à votre Unité. « Oublieux de ce qui est derrière moi », sans aspiration inquiète vers ce qui doit venir et passer, tendu seulement vers les choses présentes, je poursuis par un effort exclusif de tout éparpillement, cette palme de la vocation céleste, « là où j'entendrai vos paroles de louange, où je contemplerai votre joie » qui ni ne vient, ni ne s'en va... (1) »

Pour exprimer cette sécurité de l'âme désormais soustraite aux vicissitudes du temps et capable de rassembler toutes ses tendances dans une unité définitive, saint Augustin trouve des formules d'une extrême précision. C'est en Dieu seul, affirme-t-il, qu'elle peut prendre « consistance et solidité », comme « dans une forme faite pour elle ». Alors elle comprendra comment l'être parfait soustrait au temps a

(1) *Confessions*, livre XI, XXIX, p. 325. Toute cette page est à méditer. Il faut noter ici, toute la précision des formules employées : « Vous êtes éternel. Mais moi, je me suis dispersé dans le temps dont l'ordre m'est inconnu. » Nulle phrase ne pourrait mieux caractériser la contrainte que nous impose le temps ; en même temps qu'il constitue la trame de notre vie, il nous est *extérieur* ; il est un ordre que nous ne pouvons pénétrer.

pu créer le monde... et le temps lui-même, par un acte qui cependant ne comporte pas d'avant ni d'après (1).

De cette connaissance que Dieu possède de tout le futur contingent — comme d'ailleurs de ce qui pour nous a cessé d'être —, nous ne pouvons que difficilement nous faire une idée. Car aucune créature, si haut placée soit-elle au-dessus du temps, n'approche de son éternité bienheureuse. C'est à peine si nous parvenons nous-même à retrouver, dans notre mémoire infidèle (2), les premiers vers du poème que nous récitons. Nous supposerions en vain un esprit « doué d'une science assez haute » pour scruter le passé le plus lointain, un esprit tel « que rien dans l'avenir des siècles ne saurait lui échapper ». Une connaissance aussi admirable, aussi capable de plonger « dans la stupeur et dans l'effroi » ceux qui en seraient les témoins émerveillés, n'approche pas cependant de celle que Dieu a sans

(1) On aperçoit ici un thème que développera Descartes. Le problème de la création du monde est identique à celui de sa conservation actuelle. Dieu conserve les êtres par le même acte qui les a créés. C'est ainsi que Descartes pourra attribuer à la volonté divine le contenu du bien et du vrai, tout en affirmant l'immutabilité divine.

(2) Descartes insistera également sur l'incurable faiblesse de notre mémoire, incapable même de nous restituer la clarté de l'évidence et l'éclat premier de l'intuition. Il notera le vain effort qu'elle tente pour s'élever au-dessus de la multiplicité pure du temps, cause de toutes nos erreurs, car elle nous oblige à n'atteindre que successivement ce que nous devrions posséder simultanément. Il insistera enfin sur la valeur des représentations spatiales grâce auxquelles nous réussissons à rendre présentés en même temps des images que, sans cela, nous atteindrions l'une après l'autre. Elles fixent l'intuition et apportent un secours nécessaire à l'entendement, qui, sans elles, se fatiguerait vite. C'est la thèse diamétralement opposée à celle que soutiendra M. Bergson, pour lequel l'espace apparaît quand l'élan vital, vaincu par l'inertie de la matière, retombe sur lui-même, comme le jet d'eau vaincu par son inutile effort.

effort, : il embrasse dans leur simultanéité ces évènements qui se présentent à nous comme une suite dont nous ne saisissons que quelques aspects. Une telle « vision » n'est point, comme on le dit, une « prescience » ; ce terme impropre a le tort de situer Dieu par rapport au temps ; elle est une science totale et sans limite, sans obscurité et sans confusion, une science identique d'ailleurs à la volonté profonde qui maintient les êtres dans l'existence, et à l'amour qui ne leur demande en échange qu'un simple effort de quelques instants. Ainsi cette unité de notre être, que notre intelligence ne peut mener à bien dans le temps, où elle ne réussit à constituer que des synthèses partielles, inefficaces et toujours précaires, — car nous nous dispersons au moment même où nous avons cru vaincre en nous la multiplicité confuse de nos inclinations et de nos désirs — c'est Dieu, lieu commun de tous les esprits (1), mesure suprême des êtres, et du temps lui-même, qui la réalisera en nous quand, parvenus, avec l'aide de la grâce, au terme de notre pauvre vie, nous retrouverons dans son éternité ce que nous aurons péniblement conquis dans le temps. « Mes pensées, la vie la plus intime de mon âme se sentent déchirées par tant de vicissitudes tumultueuses, jusqu'au jour où purifié et fondu au feu de votre amour... je m'écoulerai en vous tout entier (2). »

Si maintenant nous revenons en arrière pour tenter de retrouver les moments principaux de la dialectique augustinienne, voici comment, semble-t-il, nous pourrons formuler sa pensée :

(1) Malebranche, héritier véritable de la pensée augustienne, le dira très nettement : Dieu est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps.

(2) *Confessions*, livre XI, p. 325.

1° Le temps pur est privation ; il est composé d'instants successifs dont aucun ne possède une unité véritable ; chaque moment de ce temps insaisissable demeure indéfiniment divisible. Si bien que notre vie, dans le temps, s'émiette et se disperse en une poussière de sensations instantanées. Caractère vraiment fondamental qui seul explique la résistance que le temps nous oppose. Tout différent de l'espace, qui, du moins, se laisse parcourir en tous sens, il nous impose une direction unique et ne nous permet pas de retrouver les événements qui se sont évanouis dans un passé sans cesse grossissant.

2° Mais nous avons le pouvoir de mesurer le passage même du temps grâce à notre conscience, qui est coextensive, au moins partiellement, à la série de ses moments. Ainsi le présent qui, situé dans le temps, n'était qu'une limite sans cesse dépassée, grossit et devient durée véritable. Il entame le passé par le souvenir, et empiète sur l'avenir par l'attente. La sensation la plus fugitive se double d'une connaissance qui en rend simultanés les éléments successifs. Nous ne pourrions d'ailleurs pas nommer le temps si, dans une certaine mesure, nous n'étions capable de le dominer. De même du sommet d'une colline, notre regard groupe dans une vision unique les détails d'un passage, qui, d'abord, nous étaient apparus séparés. Et une unité insoupçonnée se substitue aux confuses données primitives.

3° Cependant nous ne nous élevons qu'à grand'peine au-dessus du temps. Nous aurons beau rejoindre, grâce au souvenir. tous les instants de notre passé (1), et atteins-

(1) Supposition d'ailleurs fictive, car l'oubli recouvre une grande partie de notre enfance, et dans notre jeunesse elle-même que de la-

dre par la prévision la totalité de l'avenir, notre vue restera singulièrement pauvre et déficiente. Et les synthèses de notre moi, que notre réflexion tentera, se déferont au moment même où nous les croirons achevées (1). Il faut donc conclure que, non seulement le temps n'est pas la mesure de l'éternité, mais qu'il n'a d'être que par rapport à l'éternité qui le soutient et qui le porte. Comme lui, notre être n'a donc d'existence véritable que dans la mesure où il participe à la vie divine. C'est en Dieu seul que nous pouvons vraiment nous rassembler et nous unifier. Notre vision de nous-même et des autres dans le temps tient à notre infirmité capitale ; elle a pour cause notre nature totalement pervertie. « Se purifier de ses souillures », se débarrasser des conséquences de la première faute, répétée par chaque génération, c'est le seul moyen d'échapper à la désagrégation et au néant. Ainsi triompher du temps, c'est se vaincre soi-même, c'est se connaître en Dieu et par Lui, et enrouler dans son éternité bienheureuse les moments éphémères d'une recherche inquiète et sans issue. Mais cela ne peut se faire que par l'intermédiaire de son divin Fils, qui a uni par son sacrifice les deux natures.

Telles sont, je crois, les articulations essentielles de la thèse augustinienne. Sous l'apparente complexité du style,

cunes, que de trous d'ombre subsistent ! Rien n'est plus vain que de tenter, comme Proust, de se mettre « à la recherche du temps perdu. »

(1) Ainsi que nous l'avons montré (note sur Descartes), ces synthèses ne sont possibles que grâce aux représentations spatiales. Et il y aurait lieu sur ce point de retourner la thèse de M. Bergson. L'espace nous fournit une image déficiente, mais indispensable, du temps déroulé : grâce à ces symboles, des moments successifs deviennent simultanés.

masquée par les élans d'une prière ardente, une logique très forte guide le développement de la pensée. La solution proposée demeure peut-être incomplète ; du moins parvient-elle à concilier les deux caractères fondamentaux et antinomiques du temps.

Le temps s'impose à nous ; il n'est pas seulement la vie profonde de notre conscience, l'imperceptible vieillissement que notait André Gide dans le petit café maure où il aimait à se réfugier chaque soir ; il est le rythme toujours égal des choses, le cadre fixe qui contraint à se succéder toutes nos représentations ; il constitue un ordre immuable et irréversible dont nous ne pouvons pas nous évader ; il est bien la prison dont nous tentons vainement de franchir les bornes étroites pour nous déployer librement ; c'est à cause de lui que les « monades n'ont point de fenêtres sur l'extérieur » et que les âmes demeurent séparées les unes des autres. Plus que l'espace, il est la cause de notre radicale infirmité.

Pourtant il ne serait pas connu de nous, et nous n'éprouverions pas notre misère, si notre vie s'y écoulait tout entière, si notre être y demeurait, jusque dans sa partie supérieure, engagé ; dans une certaine mesure, et c'est par là que se manifeste la liberté de l'esprit, nous pouvons substituer au plan de la vie quotidienne un plan plus élevé par rapport auquel le déroulement devient « déroulé » et le temps une sorte de « quatrième dimension spatiale ». Notre intelligence — c'est ce qui fonde notre conviction que nous demeurons une personne une et identique, soustraite aux changements et aux altérations insensibles dont notre corps seul est la victime — réalise, grâce à la mémoire

et à l'attention, la synthèse du passé et de l'avenir dans un présent qui dure. Présent précaire dans lequel nous avons tort de nous installer, comme s'il pouvait nous assurer la certitude de l'avenir, mais qui du moins permet à notre effort de perfectionnement de se déployer. Une dialectique demeure nécessaire, qui, réalisant en nous l'unité de l'acte et de la pensée, nous permettra d'accéder à une connaissance de plus en plus pleine de nous-même et des autres ; mais elle n'est efficace que si notre être est spiritualisé par elle, jusqu'à ses sources les plus lointaines.

Ainsi, à deux symboles également déficients, saint Augustin semble opposer une image très voisine du mythe splendide du *Phèdre*. Le temps dans lequel nous vivons n'est pas davantage la durée pure de M. Bergson, que la ligne indéfiniment divisible parcourue par un mobile, à la recherche d'un présent toujours fuyant. Le temps où nous nous installons, où se pose le problème de notre destinée, dure parce que notre pensée le domine. Kant l'avait entrevu quand il affirmait que nos options ne nous engagent que parce qu'elles sont une position absolue prise par nous hors du temps où seuls nos actes se déroulent. Notre moi est vraiment cet attelage que décrit Platon : les chevaux se meuvent dans la multiplicité pure des sensations successives ; mais le cocher s'efforce de les guider hors du monde de l'altération et du devenir. Au-dessus des images confuses et déficientes, il fixe les essences lumineuses ; elles sont ses guides véritables, l'étalon sans lequel il ne pourrait construire aucune échelle de valeurs, ni donner un sens au progrès. Ainsi notre esprit, transcendant par rapport à notre être, nous installe dès cette vie dans un monde nou-

veau où le temps n'a plus de prise ; les synthèses qu'il élabore participent vraiment de l'absolu. Nous aurions tort cependant de conclure que nous pouvons échapper au courant qui nous entraîne ; notre vie demeure un drame parce que, capables d'éprouver notre misère, nous restons, par nos seuls moyens, incapables de nous guérir. Nous assistons, impuissants, à notre propre anéantissement. Mais peut-être, cette suprême épreuve, qui nous rappelle notre dépendance, est-elle la condition d'un réveil, la fin d'une pénible épreuve et l'acte décisif qui nous libère de nos « emprisonnements ».

J. Chaix-Ruy.

V

LE DOUBLE ASPECT DU PROBLÈME DU MAL ET SAINT AUGUSTIN

LE DOUBLE ASPECT DU PROBLÉME DU MAL ET SAINT AUGUSTIN

« Je ne savais pas que le mal n'est que la privation du bien, privation dont le dernier terme est le néant. »
(Saint AUGUSTIN, *Confessions*, III, 12.)

I

Le problème du mal présente un double aspect : un aspect ethique ou pratique, et un aspect ontologique ou théologique. Saint Augustin eut le mérite indiscutable de les distinguer. Cependant, si nous devons remonter à saint Augustin pour trouver une doctrine du mal capable de satisfaire la critique philosophique et de répondre à un des problèmes les plus graves que se pose l'esprit humain, nous sommes obligés de constater que la solution augustinienne, si géniale et si profonde qu'elle soit, n'est pas entièrement satisfaisante. A ce propos, un éclaircissement ayant pour but d'expliquer les deux aspects du problème du mal contribuera à approfondir la doctrine du plus grand représentant des Pères de l'Eglise.

Ce fut à Rome, vers 387 ou 388, que la polémique antimanichéenne commença à se manifester avec le *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*. C'était

une polémique toute appliquée au problème du mal et on peut dire que jusqu'aux deux dernières années qui précédèrent sa mort (1), dans chacun de ses écrits, le grand converti a voulu d'une façon ou d'une autre, revenir sur la question tant discutée.

Je rapporterai ici les passages augustiniens qui sont nécessaires pour éclairer la pensée du Saint, et je me limiterai à une simple citation en ce qui regarde ceux qu'un espace restreint m'interdit de développer.

II

Le mal a sa racine dans le libre arbitre du vouloir. Augustin le rappelle plus d'une fois à son ami intime Evodio, son compagnon de voyages et interlocuteur subtil dans le *De libero arbitrio*. Mais le problème se complique, Augustin sent les difficultés se multiplier à chaque pas et il revient sur ce même argument dans plus de quinze de ses œuvres contre Fortunatus, Faustus, Secondinus, Felice Adimentus et surtout Manès, sans compter les différentes allusions souvent intéressantes des Sermons, et des Lettres qui, vu leur insistance, révèlent une préoccupation obsédante d'éclairer ses doutes, pour lui et pour les autres. Oui, le mal a sa racine dans le libre-arbitre, mais justement à cause de cela la volonté n'est pas cause efficiente du mal. Est-ce le libre arbitre, impulsion aveugle (*libido*), le caprice, dirait Rosmini, qui est cause efficiente ? Ici, le théologien

(1) La polémique, interrompue pendant quelque temps en 405, reprit dans l'ouvrage contre le priscillianisme en 415, *De haeresibus*, chap. XLVI. (428).

cherche à approfondir : chaque cause est la loi d'un changement en train de devenir, mais aussi chaque loi présuppose ce changement dont elle est la cause, par conséquent on ne peut parler d'une cause efficiente du mal. La mauvaise volonté consiste à ne pas vouloir ce que l'on devrait vouloir ; c'est un vouloir déficient. « La mauvaise volonté n'ayant pas de cause efficiente ou, en d'autres termes, de cause essentielle, est donc la source du mal des esprits muables, ce mal qui diminue et déprave le bien de la nature. Et la volonté ne devient telle que par défaillance, défaillance qui abandonne Dieu et dont la cause est également défaillante (1). » Celui qui voudrait écouter le silence ou voir les ténèbres serait semblable à celui qui, obstiné dans l'erreur, rechercherait de telles causes en confondant le négatif et le positif, le déficient et le suffisant, le plus et le moins. *Nemo igitur quaerat causam efficientem malae voluntatis* ; *non enim est efficiens sed deficiens* ; *quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium.* (*De Civit. Dei*, XII, 17).

Dans le monde il n'y a qu'un seul mal : la mauvaise volonté. Toute tentative d'individuation ontologique du mal est vaine ; aucune nature ne constitue le mal en tant que substance. » Le mal... n'est rien, parce qu'il n'est pas fait ; mais alors de quelle façon *est*-il, s'il n'est pas fait ?... parce qu'il est la privation du bien... Le mal, c'est d'être sans le

(1) *De civitate Dei*, c. IX.

Verbe, ce qui veut dire ne pas être, car sans lui on n'est rien. Mais qu'est-ce qu'être séparé du Verbe ? Si tu veux le savoir, insiste Augustin, écoute ce qu'est le Verbe. Le Verbe de Dieu dit : Je suis la voie, la vérité et la vie... » (*Soliloqui*, c. v). De tels passages sont très fréquents ; c'est une thèse rebattue dans presque toutes les œuvres qui suivent le *De libero arbitrio*, particulièrement dans le *De duabus animabus*, dans l'opuscule *Contra espitolam Manichei quam vocant fundamenti*, vraie réfutation de l'épitre de Manès; dans le *De Natura Boni* (399), dans le *Contra Secundinum Manichaeum*, dans le *Contra Felicem Manichaeum*, résultat d'une intéressante dispute qui eut lieu en décembre 398, sur la liberté, principe du mal et sur la Rédemption. Le mal est *στέρησις* ou *ἀντίφασις* à ce qui devrait être ; et ce qu'il devrait être, il le devrait être justement en face de la conscience qui voit le chemin à parcourir, mais ne le parcourt pas, en face de la conscience qui sait, mais agit comme si elle ignorait ce qui est connu et ne voulait pas le reconnaître.

Peu nous importe d'expliquer le passage entre les deux phases du problème du mal : comment a-t-il commencé ? comment se continue-t-il ? S'il y a un manque de profondeur dans le concept de la liberté et du libre arbitre, si ces deux termes, à l'instant même où l'on voulait les distinguer, deviennent confus, et la lutte contre Pélage nous laisse quelquefois perplexes (1), rappelons-nous qu'Augustin tendait à la seule phénoménologie, à une théorie des formes

(1) La distinction augustinienne des deux libertés est bien connue : celle d'Adam, qui par suite du péché originel tombe du *posse non peccare* au *non posse non peccare*, et celle des bienheureux : *non posse peccare*.

inadéquates de la négativité pure, parce que : *Natura humana, et si mala est quia vitiata est, non tamen malum est, quia natura est. Nulla enim natura, in quantum natura est, malum est ; sed prorsus bonum, sine quo bono ullum esse non potest malum* (1). Il n'y a qu'un seul mal : le péché et la peine du péché ; car il est juste « que l'homme perde ce dont il ne veut pas faire un bon usage, alors qu'il aurait pu le faire sans difficulté, s'il l'avait voulu. Ce qui veut dire que, qui ne marche pas droit alors qu'il *sait*, perd la faculté de savoir ce qui est droit, et que qui n'opère pas avec droiture perd le *pouvoir* de le faire même en le voulant ». *Illa est enim peccati paena justissima, ut amittat quisque quo bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non fecit, amittat scire quid rectum sit : et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum velit* (2). D'autre part la malice de l'acte est seulement en ce dont il est privé, et une mauvaise volonté est celle dont le principe ne peut se convertir en loi universelle ou, pour parler en termes kantiens, c'est celle qui rend impossible un règne des fins auquel tout sujet rationnel appartient comme tête et membre à la fois ; parce que, s'il est législateur dans l'acte qui crée son propre salut, en rendant le vouloir universel, il n'en est pas moins soumis à sa législation. Il est soumis à la même loi à laquelle le vouloir s'oppose, non en tant que volonté, mais en tant que arbitre, passion aveugle, στέρησις de ce qui devrait être, du bien. Ce n'est donc pas en tant que nature ,mais en tant que nature tirée du néant, que

(1) *Op. imperf. Cont. Julianum*, III, 206.
(2) *De libero arbitrio*, LIII, 18.

chaque nature consciente créée peut être cause de mauvaise volonté. *Porro mala voluntas quamvis non sit secundum naturam sed contra naturam, quia vitium est ; tamen eius natura est, cuius est vitium, quod nisi in natura non potest esse ; sed in ea quam creavit ex nihilo...* (1).

Il faut faire un pas de plus et reconnaître une fois pour toutes que le mal, étant le néant, ne peut se connaître en dehors du bien : *mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt* (2). Mais une phénoménologie du mal soulève de nouvelles difficultés. De quelle façon la loi devient-elle cause déterminante de l'action, étant donné que l'action a son principe dans une aspiration du sujet doué de sens (le bonheur) alors que la loi morale transcende l'expérience sensible ? Ou bien de quelle façon une inadéquation entre le processus théorétique et le processus pratique peut-elle se présenter ? Si je sais qu'une certaine manière d'agir est mauvaise, comment puis-je accomplir ce que je sais être mal ? Comment est-ce possible ce : *video meliora proboque deteriora sequor* ? *Deteriora* !... Mais *deteriora materialiter*, non *moraliter* ; ou mieux encore *deteriora* pour les autres, peut-être même pour moi, mais pas maintenant, demain. Mais que sais-je du lendemain ? Qu'est-ce que le temps ? « Si personne ne me le demande, je le sais ; si je veux l'expliquer, je ne le sais pas. » *In te anime meus, tempora mea metior*, s'écrie saint Augustin. Ce *deteriora* est-il donc un *meliora* ? Voilà le problème. Mais la solution du

(1) *De civitate Dei XIV*, Cf. de plus, *Confess.*, LVIII, 18 et *De Morib. manich.*, LII, 10.

(2) *De libero arbitrio*, LII, 17, 46.

problème partant du point de vue ethique, ne nuit en rien à la solution du problème partant du point de vue théologique.

Augustin ne vit pas très clairement cela ; cependant la polémique anti-manichéenne prépara sans doute un terrain plus favorable au débat.

III

La négativité du mal est donc une position décisive. Cela est vrai, mais celui qui agit mal n'agit pas moins efficacement que celui qui fait le bien ; il semble y avoir dans le fait une positivité inévitable ; la volonté qui détruit n'est pas moins volonté que celle qui crée. Il semble, répond Augustin, mais il semble seulement, parce que le mal n'existe pas en tant que la volonté est considérée ontologiquement, mais seulement en tant que la considération ontologique cède le pas à la considération déontologique ; seulement, parce que la cause déficiente est ce qui ne devrait pas être, ou pour mieux dire n'est pas ce qui devrait être. Le mal est une aversion pour ce qui *est* et une conversion à ce qui *n'est pas*, aux biens matériels, éphémères, fugaces ; c'est une opposition perpétuelle de la volonté à ce que l'intelligence connaît ; c'est le renoncement à suivre ce que l'esprit atteint par sa nature, si l'irrationalité du sens (*improbanda cupiditas*) ne la plie pas à nier le déjà vu. Même les biens que les pécheurs poursuivent, et pour la possession desquels on confond la valeur avec le prix, marchandant la dignité de l'action avec ce qui a équiva-

lence ; même ces biens, dis-je, ne sont pas des maux en soi, parce que le mal n'est pas une substance. Toute substance participe du Bien en soi immuable et universel sans lequel non seulement une substance quelconque est impossible à admettre, mais encore le possible lui-même serait impossible, attendu que toute possibilité suppose l'Etre suprême « créateur de tous les biens et au-dessus d'eux tous, administrateur souverainement juste de toutes les choses qu'il a créées, et qui, en les créant, ne fut secondé par aucune nature, presque comme s'il ne se fût pas suffi à lui-même. D'où résulte que c'est du *néant* qu'il créa toutes choses ; mais *par lui-même il ne créa pas* ; bien plutôt il *engendra* quelque chose d'égal à lui-même que nous appelons l'unique fils de Dieu, et quand nous voulons préciser plus pleinement nous l'appelons la Vertu de Dieu et la Sagesse de Dieu, par la médiation de laquelle Dieu fit les choses qu'Il fit du néant (1) ».

Dans plus d'un passage, Augustin le répète ; il le répète, je dirais même, avec une constance qui laisse deviner une anxiété mal cachée, la crainte de ne s'être pas bien expliqué. Qui aime la corruption pèche, tout mal est péché et châtiment de péché ; le corruptible en passant abandonne son adepte, de même que le pécheur, pour aimer et suivre son désir, abandonne celui qui seul est digne d'être aimé : Dieu, en face de qui il n'y a pas d'autre amour possible ; ce « Dieu pour qui *nous devenons étrangers* à tout ce que nous avions cru nous appartenir, et nous possédons tout ce que un jour nous avions cru nous être étranger. Pour qui nous résistons aux séductions de la chair... et les substances diminuées

(1) *De libero Arbitrio*, l. I, 5.

ne nous diminuent pas... et la meilleure partie de nous-mêmes n'est pas sujette à la pire... et la mort est transformée en victoire ». Mais l'éternelle question se présente : de quoi dépend le mal? De l'arbitre de la créature, du désir : *radicem omnium malorum esse cupiditatem* (1) ; oui, d'un désir effréné qui, exaltant le sens du moi jusqu'où il ne peut s'élever, trouve dans le Capaneo dantesque l'exemple grandiose de celui qui, croyant en lui seul, se perd lui-même dans la vanité d'un acte qui révèle sa propre impuissance au moment où il croit triompher. Et Augustin se refuse à chercher la racine de la racine, il sent désormais l'incapacité de faire un pas en avant : *Radicem radicis quaerere non possum* (2). Si je réponds que je ne sais rien, vous serez tous tristes et j'aurai cependant répondu la vérité. On ne peut pas savoir ce qui n'est pas (3). Que personne donc ne cherche à avoir de moi ce que je sais ignorer ; à moins qu'on ne veuille apprendre à ignorer ce dont il faut savoir qu'on ne peut le connaître (4).

IV

Presque sans le vouloir, saint Augustin mettait ainsi l'aspect du problème théologique à vif.

Il y a le mal que l'on fait et le mal que l'on souffre, mais de ce dernier, il ne faut pas nous préoccuper ; il y a une Providence et *omnis... natura bona est* (1). Le mal que l'on

(1) *Contra Fortunatum*, 2e disput., nº 21.
(2) *Ibidem*.
(3) *De libero arbitrio*, LII, c. xx, 54.
(4) Cf., *De Civitate Dei*, LXII, c. vi ; LXIV, c. x ; *De Genesi ad litteram*, LVI, c. xiv, xvi, xx.

souffre concourt à l'ordre voulu par Dieu, il est dans l'ordre de la nature et il serait enfantin de demander pourquoi Dieu a créé une nature corruptible. Puisque les peines sont ordonnées elles sont également belles aussi. Nous devons reconnaître qu'un homme qui pleure est bien plus qu'un ver de terre en liesse ; bien que je puisse louer ce ver de terre sans arrière-pensée, admirer ses magnifiques couleurs changeantes, son corps lisse, l'harmonie des différentes parties qui le constituent et manifestent un réel désir d'unité selon sa très humble nature ; on ne trouve rien en lui d'un côté qui n'ait son équivalent dans l'autre et les dimensions sont identiques. Que personne ne nous induise en erreur. Quelle que soit la chose que l'on rejette, justement on ne la rejette que parce qu'on la compare à une meilleure. Et n'importe quelle nature, la dernière, la plus petite, en comparaison du néant, est toujours à louer avec raison. Personne n'est *bien*, s'il peut être mieux. C'est pourquoi, si nous nous trouvons bien dans la vérité, nous nous trouvons mal avec n'importe quel vestige de la vérité et pire encore dans la plus basse apparence de la vérité, quand nous nous enfonçons dans les plaisirs de la chair (2).

Tout ce qui naît se corrompt et meurt, mais tout est subordonné à une fin, et est relatif aux fins prescrites par Dieu ; il serait vain de prétendre vouloir découvrir un dessein trop vaste pour notre faible intelligence. Il est vrai que le faible cède en face du fort, mais tout peut conduire à cette harmonie d'ensemble qui maintient cette exigence

(1) *De natura boni contra Manich.*, c. III.

(2) *De vera religione*, 77-78 cité par A. Guzzo, *Saint Augustin, du Contra Academicos au De vera religione* (Florence, 1925).

soteriologique continuelle qui fait dire à l'auteur des *Proverbes* : « Le mauvais accomplit une œuvre qui le trompe » (*Proverbes*, XI, 18) (1).

Il ne reste que le mal que l'on fait. Et le mal se fait en le voulant librement. Le problème n'est plus : comment concevoir la libre décision en faveur du mal ? mais : pourquoi l'homme peut-il faire le mal ? on mieux encore : pourquoi l'homme est-il libre de méconnaître pratiquement ce qu'il reconnaît rationnellement ? A quoi l'on répond : on acquiert le bien seulement en le voulant, et le libre arbitre a été donné à l'homme pour son propre bien. Si la loi produisit le péché, le péché donna à l'homme la connaissance de lui-même. « Quoi donc ! Doutera-t-on que la loi ait été donnée à l'homme afin qu'il se trouve lui-même ? Puisque jusqu'au moment où Dieu ne lui avait pas défendu le mal, l'homme était resté caché à lui-même, il ne découvrit ses faibles forces que lorsqu'il reçut la loi qui défendait le mal. L'homme se trouva donc lui-même et il se trouva dans ses actes mauvais. Comment pouvait-il se fuir ? Partout où il se fuyait, il se retrouvait lui-même. *Quid ergo ? quid dubitamus ad hoc datam esse legem, ut inveniret se homo ? Quando enim Deus non prohibebat a malo, latebat se homo : vires suas languidas non invenit, nisi quando legem prohibitionis accepit. Invenit ergo se, in malis invenit se. Quo fugit se ? Quocumque enim fugerit se, sequitur se* (2) ». Mais, le libre arbitre est-il un bien ? Augustin prévoit la question

(1) Pour une illustration de la thèse. Cf. *De Ordine*, I, 1, 2, et *De Musica VI*, 11, 30, etc. II Cf. aussi ce qu'Augustin écrivait à Valentin en 427 dans le *De Gratia et lib. arbit.* c. I.

(2) *Sermons*, CLIV, *de Verb. Apost. Rom.*, VII, c. 1, 1.

et répond avec l'impétuosité de celui qui lutte pour une cause vitale ; mais la réponse n'épuise pas le sujet. Dire qu'également les mains, les pieds et les yeux sont des biens et que malgré cela l'homme pèche et pèche avec ces biens eux-mêmes, trop souvent instruments du mal, revient à mésentendre la difficulté elle-même. En effet, c'est un autre problème encore qui se pose. Du point de vue théologique, il se ramène au problème de la création : pourquoi Dieu s'est-il manifesté comme créateur, si dans l'acte de création la possibilité d'une négation, la possibilité de méconnaître ce qui est, semblent implicites ?

Maintenant si Dieu est le souverain Bien, l'Etre infiniment parfait, pourquoi, en créant, a-t-il concédé à la créature une arme si traîtresse, une arme qui pouvait se retourner contre celui qui la manœuvrait en provoquant sa mort ? (1) « Toute vie insensée, si capricieuse et désor-

(1) E. Gilson dans l'*Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, 1929), œuvre sous beaucoup d'aspects intéressante et instructive, ne voit pas la difficulté entièrement. Dire que « pour discuter cette dernière question il faut distinguer entre le *mal naturel* et le *mal moral* » et ajouter : « Ce qui meurt ou cesse d'être ce qu'il était n'enlaidit ni ne déshonore l'ordre ou l'équilibre de l'univers ; tout au contraire, de même qu'un discours bien composé est beau quoique les syllabes et les sons qui le composent s'écoulent sans cesse, comme si chacun mourait pour laisser naître celui qui le remplacera, de même l'univers dure à la manière d'un poème dont le déroulement même fait la beauté... » est dire bien peu.

Le mal que l'on souffre peut être un bien, d'accord, mais le mal que l'on fait ? « C'est seulement d'une déficience de la cause qu'il peut être question à son sujet. Chercher la cause d'un manque, ou d'un défaut d'être, c'est chercher une cause positive du silence ou des ténèbres. Le silence n'est qu'une absence de son ; les ténèbres ne sont qu'une absence de lumière ; pareillement pourrait-on dire, le péché n'est en notre volonté qu'une absence de l'amour de Dieu. » Oui, mais cette privation est une possibilité dont la responsabilité retomberait sur Dieu même en tant que créateur.

donnée qu'elle soit chez ceux qui la mènent, fait partie cependant, par une disposition de la Providence, de l'ordre des choses. » (*De Ordine*, Lib. III.) Regardée isolément, elle fait horreur ; vue dans l'ensemble, elle ne choque plus. Cela ne justifie point le pécheur, certes, mais cela justifie la création du pécheur par Dieu. Cela ne fait pas que les fautes des créatures soient des moyens nécessaires pour l'harmonie universelle : de leur absence résulterait une autre harmonie ; mais elles sont impuissantes à faire de l'univers qui les contient une œuvre indigne de Dieu. De même que les ombres dans un tableau, les silences et les dissonances dans un concert ,les licences et les hardiesses dans un poème, engendrent de la beauté (*Sermo*, 301, c. v, n° 4) : ainsi, les défaillances des volontés servent au relief du bien moral (1). Tout cela serait très vrai si l'homme était dans l'esprit de Dieu ce qu'une pensée est dans l'esprit de l'homme. Nous arrivons à être en opposition avec nous-mêmes ; nous arrivons quelquefois à nous libérer de nous-mêmes, de cette anarchie des appétits qui tendent à désagréger cette unité par laquelle seulement nous pouvons

(1) Cf. C. Boyer, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Augustin* (Paris, 1921, p. 150). *Et umbrae in picturis eminentiora quaeque distinguunt, ac non specie sed ordine placent* (*De Genesi ad Litt.*, c. v, p. 25).

« Pour moi, dit Monique, je ne pense pas que rien puisse arriver en dehors du plan divin. Que le mal soit produit, certes, cela n'est point imputable à l'action divine ; mais la justice de Dieu ne laisse pas le mal en dehors de l'ordre ; elle le ramène de force à la place qu'il a méritée. (*Ego, inquit, non puto nihil potuisse praeter Dei ordinem fieri, quia ipsum malum quod natum est, nullo modo Dei ordine natum est ; sed illa justitia id inordinatul esse non sibit, et in sibi meritum ordinem redegit et competit*). » (*De Ordine*, l. III, c. VII, 23, cit. par Boyer.)

parvenir à Dieu avec le concours de la grâce et faire le bien en le cherchant, en le cherchant comme ceux qui l'ont trouvé et en le trouvant comme ceux qui doivent le chercher encore. Si, dans cette opposition, nous acquérons la vraie liberté qui est la volonté rationnellement organisée ou l'organisation rationnelle des spontanéités essentielles à la réalisation d'une conscience, dominant l'« arbitre », velléité aveugle, impulsion et, par suite, violence et désordre, alors le mal est vaincu ; mais si nous succombons dans cette lutte, nous suivons la voie que nous avons tracée ; nous *serons* encore et toujours, puisque qui existe une fois existe toujours, quoique toujours de moins en moins. Et alors, n'aurait-il pas mieux valu que la volonté humaine fût contrainte au bien ? Et si un déterminisme moral est contradictoire, pourquoi y a-t-il eu la création ? C'est peut-être pour la centième fois qu'Augustin répète avec une amertume renouvelée : « Le vice de l'âme est ce qu'elle a fait et la difficulté qui naît du vice est la peine que l'âme souffre : cela seulement est le mal. Mais faire et souffrir ne sont pas une substance, donc le mal n'est pas une substance ». C'est vrai, mais la question est unique, c'est encore la question de l'être, de la nature. On dit : le mal est possible, et *possibilité* et *nature* du mal ne font qu'un, par conséquent... Par conséquent, répond Augustin qui entrevoit la solution : Si vous me demandez pourquoi Dieu a créé, vous me demandez quelque chose de supérieur à la volonté divine, mais on ne peut rien trouver de supérieur à Elle (1).

Le mal est non-être, c'est-à-dire négation de toute raison d'être. Demander quel est le principe du mal ou, en d'autres

(1) Cf. *De Genesi contra Manich.*, I, c. II, n° 4.

termes. pourquoi Dieu s'est manifesté créateur, c'est tomber dans la contradiction et se perdre dans un des nombreux paralogismes qui font dévier notre esprit et obscurcissent l'intelligence. En effet, chercher la solution d'un problème, c'est chercher le principe de raison d'être de quelque chose. Sera-t-il possible de chercher le principe de raison d'être de ce qui est la négation de toute raison d'être ? Evidemment non. Le problème du mal, au point de vue théologique, a sa solution dans sa négation même : il n'existe pas. La création est la présupposition logique de l'aspect éthique du problème.

Saint Augustin ne comprit pas entièrement tout cela, mais dans l'histoire de la pensée, il fut le premier à préparer la voie (1).

Enrico Castelli.

(1) J'ai dit que « le problème du mal, au point de vue théologique, a sa solution dans sa négation même : il n'existe pas ». J'ajoute : il n'existe pas comme problème, c'est-à-dire : ce n'est pas un problème.

Qui dit *rien* dit quelque chose. Qui *se tait* ne dit *rien*. Ce qui signifie, en d'autres mots, que *être* et *rien* sont deux *pensables*.

« Si le mot *rien* ne signifie pas la négation de l'être il n'a pas de sens. Nous avons dit : la négation, ou pour mieux dire : le fait humain de la négation. Parce que la négation comme l'affirmation sont des faits qui présupposent un homme, un sujet connaissant ; de ces faits, nous avons aussi les concepts, qui sont justement les concepts, ou caractères, de ces mêmes faits. L'être n'est pas l'affirmation ni le concept de l'affirmation, mais *ce* qui vient d'être affirmé : c'est le *pensable*, auquel l'affirmation est conditionnée, qui la rend possible, et auquel est également conditionnée la négation. L'être autant que pensable non factice, se conclut nécessairement des deux, de l'affirmation comme de la négation : et prétendre que de la négation s'ensuive un *rien* non-factice, c'est se méprendre -

« En attendant, la négation de l'être n'en est pas la suppression. Elle n'est ni pleine, ni absolue, même comme négation. Qui donc a jamais

pu rêver de nier absolument l'être, ou de l'exclure complètement de n'importe quel ordre de pensables ?

« Ce sont des mots qui nont pas de sens.

« Je dis : dans cette boîte il n'y a rien. C'est-à-dire : je m'attendais à y trouver un objet quelconque, quelque chose de tangible. de visible, et j'ai été déçu. Mais dans la boîte il y a de l'espace, et ma désillusion, ma négation même sont pourtant quelque chose. Je vois mon ami distrait, je lui demande : à quoi penses-tu ? il tressaille et me répond : à rien. Sa conscience était vide, vide comme la boîte. et dans le même sens. Non pas qu'elle renfermât le non-être pensable, mais elle ne contenait pas un de ces pensables qu'on peut exprimer. En un mot : mon ami ne pensait pas. Et celui qui pense (comme l'auteur de ces lignes fait en ce moment), ce pensable factice qui est l'acception de *rien*, pense un pensable, c'est-à-dire quelque chose qui *est*. Le rien, dont on parle en sachant ce qu'on dit, est un pensable, c'est-à-dire un être, qui n'est pas, par conséquent, l'opposé de l'être indéterminé. En disant *rien* nous n'excluons point l'être, mais seulement quelques déterminations de l'être. Le manque d'une détermination implique toujours la possibilité d'une autre détermination. L'espace vide peut toujours être occupé. »

(Bernardino Varisco, *I Massimi Problemi*, Milano, 1914, pp. 319-20).

La citation que je viens de faire, d'une inspiration toute rosminienne, eclaircira, je crois, du moins en partie, les considérations précédentes.

Il faut distinguer encore entre la *pensée* et ce qu'on pense : — *ce qu'on pense* ne doit pas être pensé nécessairement par un certain sujet. On trouve souvent chez Descartes : — Ceci est vrai comme il est vrai que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits. Que la somme des angles d'un triangle soit égal à deux angles droits est *ce qu'on pense*, c'est-à-dire un *pensable* ; mais cela était vrai, même avant qu'Euclide en fit une chose connue et généralement approuvée. Par conséquent, qu'il soit ou ne soit pas inclus dans la conscience industrielle d'un sujet particulier, un *pensable* reste toujours le même.

L'Etre est *necéssaire* et c'est un pensable universel. L'être impensable n'est *rien*, mais le *rien*, dit-on, encore un pensable... oui, mais un pensable purement humain.

VI

LA CITÉ DE DIEU

LA CITÉ DE DIEU

Ecrivant il y a déjà longtemps sur les théories politiques du Moyen Age, je faisais remarquer que l'étude de ces théories est à peine commencée, et qu'elle a été négligée jusqu'ici par la plupart des spécialistes qui se sont consacrés à l'histoire de cette période. Et pourtant comment cette histoire serait-elle pleinement intelligible à un esprit qui ne serait pas initié aux doctrines fondamentales sur lesquelles repose la société du Moyen Age ? Ces théories médiévales elles-mêmes ne font d'ailleurs que développer les principes implicitement contenus dans la philosophie antique et la morale chrétienne, sans parler de l'esprit germanique dont l'influence se fit sentir à partir de l'époque carolingienne.

La théorie antique de la Société peut se résumer dans le principe d'Aristote, suivant lequel l'existence du tout est antérieure et supérieure à celle de ses parties. Platon était d'ailleurs allé encore plus loin, puisque dans sa *République* il expose le programme du communisme, et qu'il l'applique même à l'éducation des enfants. L'Etat était donc omnipotent, et la religion, étant une institution de l'Etat — le *jus sacrum* faisait partie du *jus publicum* — ne s'adressait pas à la conscience individuelle. Elle n'exigeait des citoyens que l'exercice du culte public ; elle ne leur imposait aucun article de foi, aucune manière parti-

culière de se représenter les dieux, de sorte que l'hérésie était impossible.

Dès son apparition le Christianisme manifesta son indépendance de l'Etat. L'Eglise était en effet une communauté purement spirituelle et morale, qui revendiquait la direction de toute l'humanité. Elle enseignait que les individus, loin d'être de simples parties de l'Etat, avaient une valeur absolue et un but transcendant. Ce langage n'était pas tout à fait inconnu à l'antiquité, puisque Socrate avait déjà proclamé la valeur éminente de l'individu. Mais ce qui était nouveau, c'était l'existence même de l'Eglise, véritable organisme vivant qui, suivant sa définition essentielle, est le « Corps mystique du Christ ». Dans ce profond symbole se trouve contenue en germe toute la doctrine postérieure sur le rôle et la nature de l'Eglise : « Par là, écrit M. Achille Mestre, en sont affirmés les caractères d'unité vivante, de coordination des divers membres en vue d'un même but, et surtout de transcendance par rapport à toutes les institutions humaines, puisque l'Eglise n'est que la manifestation terrestre de l'esprit de Dieu. Par ce mot enfin est consacrée la réalité de l'existence collective pour la communauté chrétienne (1). »

Pour employer une autre image qui frappe l'esprit, l'Empire romain était une grande construction édifiée avec toute la science humaine, mais destinée à la ruine dès qu'on cesserait de la réparer. L'Eglise était la petite semence dont parle l'Evangile, qui devient rapidement un grand arbre. Elle ne cessa pas en effet d'étendre ses rameaux jusqu'au moment où ils couvrirent tout l'empire. La doctrine de la

(1) Achille Mestre, *Les personnes morales*, 1899, p. 63.

grâce s'étant élaborée, l'Eglise apparut de plus en plus comme une Communion des Saints, où l'Esprit produit la Foi, l'Espérance et la Charité. Dans la vie surnaturelle de l'Eglise tous les croyants sont unis comme membres du corps mystique du Christ. Tous les justes, depuis la création du monde, forment comme une immense chaîne se reliant aux anges dans le ciel. C'est la vie de cette communauté que saint Augustin a décrite dans la *Cité de Dieu*.

I. — *Le sens du livre.*

Après l'Ancien et le Nouveau Testament, on pourrait difficilement citer un livre dont l'influence sur le développement de l'Occident ait été plus grande que celle de la *Cité de Dieu*. On sait quelle fut sa part dans la formation des hommes d'Etat et des penseurs du Moyen Age depuis Charlemagne jusqu'à Dante. Chez aucun des théologiens de l'antiquité la théorie de l'Eglise n'a été traitée d'une manière plus pénétrante. Et pourtant c'est un ouvrage de circonstance, rédigé sous la pression des faits pour répondre aux attaques dont l'Eglise était l'objet. Saint Augustin en écrivit les cinq premiers livres peu de temps après le sac de Rome par Alaric. Nous avons peine à nous représenter aujourd'hui ce que la chute de Rome signifia pour les contemporains. Rome, capitale de l'Empire, centre du monde, semblait éternelle, bâtie sur le roc pour défier tous les orages. Mais quand, le 24 août 410, la Porta Salaria fut ouverte par une trahison d'esclaves, les hordes d'Alaric qui campaient devant les murs firent irruption dans la Ville et l'occupèrent pendant six jours. Puis, laissant derrière eux les édifices incendiés, les habitants massacrés, les

vierges violées, les Barbares repartirent. Dans leurs chariots pleins à se rompre ils emportaient les dépouilles de Rome. Le monde entier fut plongé dans la stupeur. Comment expliquer cette catastrophe ? Les païens, qui étaient encore très nombreux à Rome, affirmaient que la ruine de la Ville était une vengeance des anciens dieux.

Pour comprendre la situation de saint Augustin, supposons qu'il vécût de nos jours et qu'autour de lui on niât la divinité de l'Eglise sous prétexte qu'elle n'a pas empêché les horreurs de la guerre mondiale. Supposons encore qu'il fût le plus grand journaliste que le monde ait connu — et cette supposition n'est pas gratuite, car on n'a jamai vu une nature mieux douée pour la polémique et pour l'action que l'ardent évêque d'Hippone. Il ne perdrait pas son temps à faire des systèmes ; il s'efforcerait de trouver des arguments qui touchent l'esprit ou le cœur de ses auditeurs. Or, chez saint Augustin le cœur le plus tendre et l'esprit le plus orné s'associent à une indomptable énergie. Comme saint Paul, avec lequel il présente tant d'analogies de caractère, il est avant tout une forte personnalité. Il veut vaincre, et ce sont les nécessités de la lutte qui l'obligent à se faire théologien ou philosophe. Quand il rentre en Afrique il la trouve divisée par le schisme des Donatistes, qui prennent position de parti national africain. De là le développement qu'il donne à ses idées sur l'unité et l'universalité de l'Eglise.

Il fonde l'ordre moral du monde sur la théocratie (1).

(1) Cette question a été admirablement traitée dans la dissertation de l'abbé H. X. Arquillière, *Sur la formation de la « théocratie » pontificale.* (*Mélanges Ferdinand Lot*, Champion, 1925.)

L'Etat doit son existence à l'Eglise, qui elle-même est d'essence surnaturelle. En s'opposant à elle il tomberait dans le péché. Or c'est le péché originel qui a amené au monde la domination de l'homme sur l'homme et le droit de propriété, au lieu de la liberté universelle et de la communauté des biens qui étaient prévus dans l'ordre divin. Le contraste de cet ordre divin et de la déchéance actuelle est visible dans l'humanité : « Il n'y a pas sur la terre d'animal plus sociable de sa nature que l'homme, et il n'y en a pas que le péché rende plus insociable » (*De Civitate Dei*, Liv. XII, cap. 27). C'est le thème essentiel de la *Cité de Dieu*, tel que saint Augustin l'expose après avoir traité les grandes et difficiles questions du commencement et de la fin du monde, de la création de l'âme et de celle de tout le genre humain : « Nous avons distingué le genre humain en deux ordres, l'un composé de ceux qui vivent selon l'homme, et l'autre de ceux qui vivent selon Dieu. Nous donnons encore à ces deux ordres *le nom mystique de Cités*, par où il faut entendre deux sociétés d'hommes, dont l'une est prédestinée à vivre éternellement avec Dieu, et l'autre à souffrir un supplice éternel avec le diable (1) ». En effet, dans l'éternité les élus prendront place parmi les bons anges, et rempliront les vides que la chute des mauvais anges a laissés dans le royaume des cieux (2).

L'univers est donc le théâtre d'un immense drame, où la foi et l'incrédulité s'affrontent dans une lutte sans merci. Nous lisons déjà dans le premier projet du *De catechizandis rudibus*, § 36 : « A la Cité de Dieu appartiennent tous les

(1) *La Cité de Dieu*, l. XV, c. I.
(2) *Enchiridion*, c. LVI, Migne, *P. L.*, XL, 258 s.

saints, du passé, du présent et de l'avenir ; et tous les esprits sanctifiés, même ceux qui dans les hautes régions du ciel obéissent pieusement à Dieu et ne partagent pas l'orgueil du Démon et de ses anges déchus ». En lisant la *Cité de Dieu* il semble d'abord que dans la partie historique, celle qui comprend les dix premiers livres, les termes *civitas Dei* et *civitas terrena* soient pris dans un sens purement historique, désignant réciproquement la Chrétienté et l'empire romain, tandis que dans la partie théorique, celle qui comprend les onze derniers livres, ces deux termes semblent symboliser le conflit de l'Eglise et de l'Etat. En réalité, comme Heinrich Scholz l'a montré, le conflit des deux cités est avant tout le conflit de la foi et de l'incrédulité (1). D'ailleurs saint Augustin a lui-même défini son projet à la fin du dixième livre de la *Cité de Dieu*. « Dans ces dix livres, écrit-il, j'ai combattu les objections des impies qui préfèrent leurs dieux au fondateur de la Cité sainte. De ces dix livres, les cinq premiers sont contre ceux qui croient qu'on doit adorer les dieux en vue des biens de cette vie, les cinq derniers contre ceux qui veulent conserver le culte des dieux en vue des biens de la vie à venir. Il me reste à traiter, comme je l'ai promis dans le premier livre, des deux cités qui sont ici-bas mêlées et confondues. »

Qu'est-ce qu'une *civitas* ? Augustin nous répond dans la *Cité de Dieu* (l. XV, c. VIII) : « C'est une multitude d'hommes unis par quelque lien de société ». C'est-à-dire que la

(1) Nous nous sommes beaucoup servi de l'excellent ouvrage d'Heinrich SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte* (Leipzig, 1911), auquel nous ne saurions suffisamment témoigner notre gratitude.

civitas est en premier lieu un compagnonnage, une société quelconque. En effet, Augustin emploie souvent le mot de *societas* pour expliquer celui de *civitas*, par exemple : *superna civitas, id est hominum societas, quae non secundum hominem in re felicitatis terrenae* (l. XV, c. XVIII). Ou bien encore : *Haec terrena civitas societasque hominum secundum hominem viventium usque ad hujus saeculi finem* (l. XV, c. XX).

Il est rare qu'Augustin emploie le mot de *civitas* dans le sens où nous entendons l'Etat. Il semble le faire pourtant quand il parle de l'invasion des mauvaises mœurs par lesquelles la *civitas* romaine a été ruinée (l. III, c. XVIII), ou quand il dit de Fabricius que malgré les promesses de Pyrrhus *a Romana civitate non potuit develli* (l. V, c. XVIII), et surtout quand il dit de Cicéron : *aedilis futurus clamat in auribus civitatis* (l. II, c. XXVII). Quand Augustin ne veut pas désigner la société, mais l'Etat, il emploie le terme de *respublica* ou d'*imperium romanum*. La *civitas terrena* désigne l'ensemble des hommes uniquement attachés aux biens de ce monde : *terrenae utilitatis vel cupidatits societas, quam civitatem mundi hujus universali vocabulo nuncupamus* (l. XVIII, c. II). La Cité de Dieu n'est pas l'Eglise visible, puisque « cette cité est éternelle ; personne n'y prend naissance, parce que personne n'y meurt ; là règne la véritable et parfaite félicité... Là, le soleil ne se lève point sur les bons et sur les méchants, mais le soleil de justice n'y éclaire que les bons » (l. V, c. XVI).

Suivant la remarque de Gaston Boissier (1) : « Ce vieux

(1) *La fin du paganisme*, t. II, p. 381.

mot de cité... avait désigné jusque-là des groupes d'hommes de même origine, parlant la même langue, se serrant dans les mêmes murailles, et regardant comme étranger, c'est-à-dire comme ennemi, tout ce qui est en dehors de leurs frontières. La cité de saint Augustin est bien autrement étendue ; elle n'a ni frontières ni murailles ; elle est ouverte à tous ceux qui, dans le monde entier, reconnaissent le même Dieu, pratiquent les mêmes lois, nourrissent les mêmes espérances. »

II. — *Les enfants de Dieu et la Paix.*

Les membres de la cité terrestre, qui ne connaissent que les biens de ce monde, se les disputent avec acharnement. On assiste donc dans le monde entier à la guerre de tous contre tous, où le plus faible succombe. Les membres de la cité terrestre sont condamnés à se faire éternellement la guerre (1).

En revanche les membres de la Cité de Dieu n'ont qu'un seul cœur et une seule âme. Ils appartiennent au monde surnaturel, de sorte que les questions de pouvoir terrestre ne peuvent pas les irriter, et encore bien moins les entraîner dans des conflits. La paix ne peut être rompue que quand les intérêts particuliers dominent et s'opposent. Cela ne peut pas se produire dans la Cité de Dieu, où tous les buts particuliers sont subordonnés au but de l'univers, la possession de Dieu. Aussi les membres de la Cité de Dieu se sentent « les citoyens de la cité libre, les cohéritiers de l'éternelle paix, où ne règne pas l'amour de la volonté propre, mais une charité humble et soumise, unie dans la jouissance

(1) *Cité de Dieu*, l. XV, c. IV, et l. XVIII, c. II.

commune du bien immuable, et qui de plusieurs cœurs n'en fait qu'un » (*ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors obedientia caritatis* (1).

Quand les méchants se déclarent la guerre, ils luttent les uns contre les autres. Mais les amis de Dieu, quand ils sont parfaits, ne se combattent pas entre eux (2). Ils se considèrent comme la grande famille du Christ. La Cité de Dieu n'est qu'en pèlerinage sur la terre. « Elle rapporte la paix terrestre à la céleste, qui est la paix véritable, celle que la créature raisonnable peut seule appeler de ce nom, et qui consiste dans une union très réglée et très parfaite pour jouir de Dieu et du prochain en Dieu (*ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem a Deo* (3). »

Les enfants de Dieu préféreraient être écartés du pouvoir. Mais quand ils y sont appelés, ils l'exercent par sentiment du devoir. Ils ignorent cet appétit de puissance, cette *dominandi cupiditas* où saint Augustin voit le caractère essentiel de la cité terrestre. De même pour la guerre. Ils ne considèrent pas qu'en elle-même elle soit un péché. Mais ils ne pensent pas non plus, comme les enfants du monde, qu'elle puisse avoir des résultats heureux. Ils voient en elle une nécessité inévitable en certaines circonstances, mais qu'il faut s'efforcer de prévenir. « Ainsi la guerre et les conquêtes, qui sont un bonheur pour les méchants, sont pour les bons une nécessité... Cela n'empêche pas que le bonheur ne soit plus grand de vivre en paix avec un bon voisin que d'être obligé d'en subjuguer un mauvais. »

(1) *Ibid.*, l. XV, c. III.
(2) *Ibid.*, l. XV, c. V.
(3) *Cité de Dieu*, l. XIX, c. XVII.

Si l'on admet que l'Etat soit un mal nécessaire, il faut du moins le réduire autant que possible. Saint Augustin favorise donc la création d'Etats en miniature, comme ceux que la féodalité constituera au Moyen Age. Le bonheur de l'humanité ne peut se trouver que dans la formation de petits Etats. « Supposez, en effet, qu'entre tous les peuples voisins régnassent la justice et la paix, tout Etat serait de peu d'étendue, et au sein de cette médiocrité et de ce repos universels les divers Etats seraient dans le monde ce que sont les diverses familles dans la cité (1). » Si le sort de l'humanité était plus heureux, tous les Etats seraient petits, vivant en accord avec leurs voisins (*Felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordi vicinitate laetantia*). Cette doctrine politique est en réalité une doctrine morale. Pour la comprendre il faut se rapporter à la doctrine augustinienne de la Paix.

Sous le nom de *Pax*, saint Augustin comprend l'état d'équilibre interne et externe que conserve chaque créature tant que, fidèle à sa condition originelle, elle reste à sa place dans l'économie générale du monde : elle participe ainsi au bien suprême qui est l'unité de l'être en Dieu. S'il y a rupture de cet équilibre, de cette harmonie qui est le souverain bien, c'est parce que la créature veut être quelque chose par elle-même, parce que son égoïsme l'éloigne de l'amour de Dieu et de l'abandon à la volonté divine. Elle succombe ainsi au péché capital de la *Superbia* ou de l'*Inobedientia*, qui a causé la chute des mauvais anges et du premier homme.

(1) *Ibid.*, l. IV, c. xv

Les diverses significations de l'idée de la *Pax*, dans lesquelles on peut reconnaître l'influence d'Aristote et de l'Ecole d'Alexandrie, sont résumées par saint Augustin de la façon suivante :

« La paix du corps réside dans le juste tempérament de ses parties, et celle de l'âme sensible dans le calme régulier de ses appétits satisfaits. La paix de l'âme raisonnable, c'est en elle le parfait accord de la connaissance et de l'action ; et celle de du corps et de l'âme, c'est la vie bien ordonnée et la santé de l'animal. La paix entre l'homme mortel et Dieu est une obéissance réglée par la foi et soumise à la loi éternelle ; celle des hommes entre eux une concorde raisonnable. La paix d'une maison, c'est une juste correspondance entre ceux qui y commandent et ceux qui y obéissent. La paix d'une cité, c'est la même correspondance entre ses membres. La paix de la cité céleste consiste dans une union très réglée et très parfaite, pour jouir de Dieu, et du prochain en Dieu ; et la paix de toutes choses, c'est un ordre tranquille. L'ordre est ce qui assigne aux choses différentes la place qui leur revient (1). »

(1) *Cité de Dieu*, l. XIX, c. XIII (trad. Saisset). Il est à peu près impossible de donner une traduction exacte de ces concepts moraux, dont l'importance a été si grande pour la philosophie du Moyen Age. Il faut les lire dans le texte latin : *Pax corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis : ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis : ordinata cognitionis actionisque consensus, pax corporis et animae : ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei : ordinata in fide sub aeterna lege obedientia, pax hominum : ordinata concordia, pax domus : ordinata imperandi atque obediendi concordia civium, pax caelestis civitatis : ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem a Deo, pax omnium rerum : tranquillitas ordinis ; ordo est pariumdispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.*

Pour comprendre toute la portée de cette idée de la *Pax*, il faut se rappeler comment saint Augustin conçoit les relations des deux royaumes, de la *Civitas Dei* et de la *Civitas Diaboli*. La vraie paix ne peut naturellement appartenir qu'aux enfants de Dieu, qui se savent en communion complète avec Dieu. Au contraire, les enfants du monde, qui mettent toute leur confiance en eux-mêmes, sont, par suite de leur manque d'équilibre, entraînés sous la domination des passions. Ils vivent dans un perpétuel désaccord avec eux-mêmes et avec les autres, et envient particulièrement la Paix dans laquelle vivent les membres de la Cité céleste. En effet, la Paix est un bien si incomparable que même les personnes privées de Dieu s'efforcent d'y parvenir, au moins dans leur vie extérieure. Ce besoin s'exprime par la création de l'Etat. Cependant l'Etat païen, tel que nous le montre l'histoire des grandes monarchies, est l'image de la *Civita Diaboli*, fondée et maintenue par la violence, l'égoïsme et l'orgueil, remplie de discorde et destinée à périr à son tour par la violence. A l'Empire romain seul le Seigneur a permis de s'étendre et de se perpétuer sans fin, pour servir à la diffusion de l'Eglise sur la terre. Ainsi les enfants de Dieu, qui jusque-là vivaient à l'état isolé, seront réunis dans la cité divine.

L'autorité temporelle, en vertu de laquelle un homme commande à ses semblables, est la conséquence du péché originel. Aussi ne doit-elle pas être recherchée (*perversus celsitudinis appetitor*), et ceux qui la détiennent doivent-ils en toute humilité se sentir les serviteurs de Dieu. Ils doivent avoir toujours présente l'idée de l'égalité originelle de tous les hommes, égalité qui a été détruite par le péché.

Cette idée est longuement développée par saint Augustin dans le dix-neuvième livre de la Cité de Dieu, chapitres XIV à XVI. Aussi les bons pasteurs ne voient-ils pas dans leur autorité l'instrument de leur orgueil : leur seul but est de guider vers la cité céleste les autres hommes dont ils ont la charge. « En effet, ils exercent le pouvoir, non par désir de dominer, mais par devoir de servir, non par orgueil de faire les souverains, mais par une pitié prévoyante (1). » Ceux qui comprennent ainsi leur rôle sont réellement les souverains par la grâce de Dieu.

Nous savons maintenant dans quel sens particulier il faut entendre le surnom de « Pacificus », quand les auteurs du Moyen Age le décernent à un monarque. Puisque la Paix réside essentiellement dans la soumission à la volonté divine, on conçoit que pour l'obtenir il puisse être nécessaire de faire la guerre. La cause de celle-ci sera juste, car si les souverains doivent remplir leur tâche avec la douceur d'un père, ils doivent aussi savoir punir en cas de besoin. C'est ainsi qu'Otto de Freising célèbre Frédéric Barberousse comme l'asile de la Paix, et qu'il déclare que la Paix quitta l'Italie avec lui. Or l'Empereur n'avait cessé de guerroyer en Italie pour y maintenir son autorité.

III. — *L'unité dans le corps du Christ.*

L'unité de l'Eglise elle-même repose sur la doctrine de la Paix, sur le *vinculum pacis* que constitue l'Eucharistie. Aussi la place essentielle, dans la philosophie de saint Au-

(1) *Cité de Dieu*, l. XIX, c. XIV.

gustin, revient-elle à l'Eucharistie. Il a l'habitude de désigner la communauté chrétienne sous le nom de *Corpus Christi toto orbe diffusum*. Il dit : « Qu'ils deviennent le corps du Christ, s'ils veulent vivre de l'esprit du Christ (1) ». Il montre les disputes des juifs disant : « Comment peut-il nous donner sa chair... parce qu'ils ne comprenaient pas le pain de la concorde » (*panem concordiae*) (2). Et pour indiquer le sens du mystère, il dit : *Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum* (3). Il appelle la communion *sacramentum unitatis corporis et sanguinis Christi*, où l'unité du corps est représentée par l'Eglise. Enfin il définit son rôle dans l'économie du salut : « Il ne suffit pas, pour être sauvé, d'avoir mangé le corps de Jésus-Christ sous la forme du sacrement, il faut l'avoir mangé en effet, il faut avoir été véritablement partie de son corps, dont l'Apôtre dit : « Nous ne sommes tous ensemble qu'un même pain et qu'un même corps » (Cor., x, 17.) Il n'y a donc que celui qui est dans l'unité du corps de Jésus-Christ, de ce corps dont les fidèles ont coutume de recevoir le sacrement à l'autel, dont on puisse dire qu'il mange véritablement le corps de Jésus-Christ et qu'il boit son sang. Ainsi les hérétiques et les schismatiques qui sont séparés de l'unité de ce corps peuvent bien recevoir le même sacrement, mais sans fruit, et même avec dommage, pour être condamnés plus sévèrement, et non pour être un jour délivrés ; car ils ne sont pas dans le lien de paix représenté par ce sacrement.

(1) *Tract. in Joann.*, XXVI, § 13.
(2) *Ibid.*, § 14.
(3) *Ibid.*, § 15. Citat. d'après Dorner, *Augustinus*, p. 264.

Enfin, lorsque Jésus-Christ lui-même dit : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui » (JOAN., VI, 57), « il fait bien voir ce que c'est que manger son corps et boire son sang en vérité, et non pas seulement sous la forme du sacrement : c'est demeurer en Jésus-Christ, afin que Jésus-Christ demeure aussi en nous... Ceux-là ne demeurent point en Jésus-Christ qui ne sont pas ses membres (1) ».

La doctrine du corps mystique du Christ, telle qu'elle a été instituée par saint Paul, n'a jamais reçu de plus beau développement que celui que saint Augustin lui a donné dans les termes suivants : « Mes frères, vous voyez dans nos membres comment chacun d'eux a sa fonction. L'œil voit, il n'entend pas ; l'oreille entend, elle ne voit pas ; la main travaille, elle n'entend ni ne voit ; le pied marche, il n'entend ni ne voit ni ne fait ce que fait la main. Mais dans l'unité du corps, si le corps est bien portant, si les membres ne luttent pas les uns contre les autres, l'oreille voit par l'œil, l'œil entend par l'oreille ; et l'on ne peut reprocher à l'oreille de ne pas voir, ni lui dire : « Tu n'es rien ; tu es impuissante ; peux-tu voir et distinguer les couleurs, comme fait l'œil ? » Grâce à l'unité paisible du

(1) *Cité de Dieu*, l. XXI, c. XXV. Voici le texte latin : *Qui ergo est in ejus corporis unitate, id est in Christianorum compage membrorum, cujus corporis sacramentum fideles communicantes de altari sumere consueverunt, ipso vere dicendus est manducare corpus Christi et bibere sanguinem Christi... Haeretici non sunt in illo vinculo pacis, quod illo exprimitur sacramento... Ipse dicens : qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo, ostendit quid sit non sacramento tenus sed re vera Corpus Christi manducare et ejus sanguinem bibere : hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus... Non manent in Christo qui non sunt membra ejus.*

corps l'oreille peut répondre et dire : « Je suis là où est l'œil, car je suis dans le même corps ; je ne vois pas par moi-même, mais je vois par cet organe avec lequel je vois ». Ainsi l'oreille dit : « L'œil voit pour moi » ; l'œil dit : « l'oreille entend pour moi » ; les yeux et les oreilles disent : « les mains travaillent pour nous » ; les mains disent : « les yeux et les oreilles voient et entendent pour nous ; les yeux, les oreilles et les mains disent : « les pieds marchent pour nous » ; quand tout se passe ainsi, quand tous les membres coopèrent dans l'unité du corps, quand il y a santé et concorde, alors les membres jouissent, et jouissent les uns des autres. Et si un membre a quelque souffrance, les autres ne l'abandonnent pas, mais y compatissent. Prétendra-t-on que, parce que dans le corps le pied est bien loin des yeux, si par hasard une épine est entrée dans le pied, les yeux ne s'en soucient pas ? Ne voyons-nous pas, au contraire, que tout le corps se ramasse, l'homme s'assied, le dos se courbe pour chercher cette épine qui s'est enfoncée dans le pied ? Tous les membres font ce qu'ils peuvent pour retirer l'épine de ce membre infime et humble. Ainsi donc, mes frères, que celui qui dans le corps du Christ ne peut pas ressusciter un mort ne cherche point à faire ce miracle ; mais qu'il cherche à être dans le corps du Christ un membre bien adapté ; l'oreille ne le serait pas, si elle cherchait à voir. On ne peut faire ce dont on n'a pas reçu le don. Si donc on lui objecte : « Si tu étais juste, tu ressusciterais les morts, comme a fait Pierre »... si des païens ignorants viennent lui dire cela, que l'humble membre du Christ réponde : « Toi qui me dis : tu n'es pas juste, si tu ne fais pas de miracle, tu pourrais aussi bien dire à l'oreille : tu n'es pas

dans le corps, toi que ne vois pas. » « Tu devrais faire, insiste-t-on, ce que Pierre a bien fait. » « Mais Pierre l'a fait pour moi aussi, parce que je suis dans ce corps pour lequel Pierre l'a fait ; dans ce corps je puis ce qu'il peut, puisque je n'en suis pas séparé ; si je puis moins, il souffre avec moi ; s'il peut davantage, je me réjouis avec lui. Est-ce que le Seigneur lui-même n'a pas crié du haut du ciel, pour son corps : « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? » Lui pourtant, personne ne le touchait, mais du ciel le chef criait pour le corps qui souffrait sur terre (1). »

Où trouver un plus bel exposé de l'harmonie, de la concorde, de l'aide réciproque qui règnent dans la Cité de Dieu ? Comme dit saint Paul : « de même que dans un seul corps nous avons plusieurs membres, lesquels n'ont pas tous la même fonction ; ainsi, quoique nous soyons plusieurs, nous n'avons qu'un seul corps en Jésus-Christ et nous sommes membres les uns des autres, ayant des dons différents, selon la grâce qui nous a été donnée. » (*Ep. aux Rom.*, XII, 3 à 6). « Tel est, continue saint Augustin, le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ. C'est le mystère que l'église célèbre assidument dans le sacrement de l'autel, connu des fidèles (2), où elle apprend qu'elle est offerte elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu (3)». Et il prend comme exemple la commémoration des martyrs. « Nous ne dressons point d'autels pour leur offrir des

(1) *Enarratio in Psalm.*, 130, 6. *Patrologia Latina*, 37, 170. Cité d'après J. LEBRETON, *La vie chrétienne au premier siècle de l'Eglise*, Grasset, 1927, p. 236.

(2) On le cachait aux païens et aux catéchumènes.

(3) *Cité de Dieu*, l. X, c. VI.

sacrifices, mais nous immolons l'hostie à Dieu seul, qui est notre Dieu et le leur. Pendant ce sacrifice, ils sont nommés, en leur lieu et en leur ordre, comme des hommes de Dieu qui, en confessant son nom, ont vaincu le monde ; mais le prêtre qui sacrifie ne les invoque point : c'est à Dieu qu'il sacrifie et non pas à eux, quoiqu'il sacrifie en mémoire d'eux ; car il est prêtre de Dieu et non des martyrs. Et en quoi consiste le sacrifice lui-même ? C'est le corps de Jésus-Christ, lequel n'est pas offert aux martyrs, parce qu'eux-mêmes sont aussi ce corps (1). »

Le mystère de l'union dans le Christ est celui sur lequel saint Augustin revient constamment. Le Christ et l'Eglise sont un corps, une chair, une personne, un homme, un Christ, le Christ entier (*totus Christus*). Il y a là une unité mystique, mystérieuse, surnaturelle, fondée sur la charité. De même que le Christ comme chef de l'Eglise a reçu l'onction de toutes les grâces et de la plénitude de la divinité et à cause de cela est appelé le Christ, c'est-à-dire « l'oint », de même les croyants unis à lui reçoivent l'onction de la grâce du Saint-Esprit, et sont ainsi appelés « les oints ». « Dans le fait, nous pouvons fort bien appeler des Christs tous ceux qui ont été oints du saint chrême, qui tous néanmoins, avec leur chef, ne sont qu'un même Christ. » (*Omnes quippe unctos ejus chrismate recte Christos possumus dicere, quod tamen totum cum suo capite corpus unus est Christus* (2). Ce mystère remplit saint Augustin de joie : «Félicitons-nous et rendons grâce de ce que nous avons été faits non seulement chrétiens, mais le Christ lui-même... Admirez, réjouissez-vous,

(1) *Ibid.*, l. XXII, c. x.
(2) *Cité de Dieu*, l. XVII, c. IV.

nous sommes faits le Christ. S'il est la tête nous sommes les membres. Lui et nous nous formons tout le corps (1). » De là vient l'éminente dignité des membres de la Cité de Dieu. « Ce que dit saint Jean au sujet des prêtres de Dieu et de Jésus-Christ, cela ne doit pas s'entendre des seuls évêques ou des seuls prêtres, mais de tous les fidèles qu'il nomme prêtres, parce qu'ils sont tous membres d'un seul grand-prêtre, de même qu'on les appelle tous chrétiens, à cause du chrême mystique auquel ils ont tous part. Aussi est-ce d'eux que l'apôtre saint Pierre a dit : « Le peuple saint et le sacerdoce royal » (Petr., II, 9) (2).

Mais la Cité de Dieu repose essentiellement sur la charité, c'est-à-dire sur le sacrifice. « Le vrai sacrifice consiste dans tout ce que nous faisons pour nous unir à Dieu d'une union sainte... Puis donc que les œuvres de miséricorde rapportées à Dieu sont de vrais sacrifices, que nous les pratiquions envers nous-mêmes ou envers le prochain, et qu'elles n'ont d'autre fin que de nous délivrer de toute misère et de nous rendre bienheureux, ce qui ne peut se faire que par la possession de ce bien dont il est écrit : « M'attacher à Dieu c'est mon bien », il s'ensuit que toute la Cité rachetée, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints, est elle-même un sacrifice universel offert à Dieu par le grand-prêtre qui s'est offert pour nous dans sa passion, afin que nous fussions le corps de ce chef divin selon cette forme d'esclave dont il s'est revêtu (3). » « Le sacrifice visible est un sacrement,

(1) *In Joan. tract.*, 21, n° 8.
(2) *Cité de Dieu*, l. XX, c. x.
(3) *Ibid.*, l. X, c. vi.

ou, en d'autres termes, un signe sacré du sacrifice invisible (1). »

Nous savons maintenant ce qu'est la Cité de Dieu, et pourquoi tant de chrétiens, depuis quinze siècles, y ont cherché l'aliment de leur vie morale. Elle n'a rien d'un Etat, et ceux qui vivent en dehors de ses frontières, elle ne les considère pas comme des étrangers. Elle veut au contraire étendre à eux le bienfait de l'éternelle Paix, de la charité humble et soumise qui, suivant l'admirable parole d'Augustin, « de plusieurs cœurs n'en fait qu'un ». Cette définition de la Paix trouve sa réalisation suprême dans la doctrine du corps mystique du Christ. A ce corps appartiennent tous ceux qui ont été baptisés ; tous ensemble ils ne forment qu'un même Christ. Ce Christ infini, embrassant toute l'histoire humaine, fait appel à tous les concours dans sa croisade contre l'égoïsme des individus et l'égoïsme des nations. Il est lui-même la Cité céleste, que saint Augustin nous montre « voyageant sur la terre, attirant à elle des citoyens de toutes les nations, et ramassant de tous les points du monde une société voyageuse comme elle, sans se mettre en peine de la diversité des mœurs, du langage et des coutumes de ceux qui la composent (2). »

JEAN DE PANGE.

(1) *Ibid.*, l. X, c. v.
(2) *Cité de Dieu*, l. XIX, c. XVII.

VII

LA CONTEMPLATION D'OSTIE

LA CONTEMPLATION D'OSTIE

On éprouve quelque scrupule à soumettre à l'analyse, toujours un peu froide et desséchante, l'une des pages les plus émouvantes et les plus enthousiastes que l'expérience de l'amour divin ait jamais dictées. Il faut pourtant bien l'entreprendre, et disséquer, au risque même d'un peu de témérité, le récit que nous a laissé saint Augustin de l'extase ou contemplation d'Ostie, si l'on veut arriver à définir avec quelque précision les états spirituels de saint Augustin, en leur assignant une place et un nom parmi les espèces que nous savons distinguer. On gagnera peut-être, d'ailleurs à cette étude, par un contre-coup assez fréquent et très légitime, de parfaire ou de mieux comprendre nos classifications : l'étude d'un cas singulier, si elle en révèle des caractères nets et définis, ne peut que servir à la science de la vie spirituelle en général. Au reste, nous ne prétendons pas apporter ici des résultats considérables ou même bien arrêtés ; mais du moins pourrons-nous sans doute, en nous appliquant à pénétrer le sens d'un seul texte, — sans mettre toutefois d'écran à la lumière qui nous viendrait d'ailleurs, — discerner avec quelque détail les problèmes qu'il pose, et amorcer de ces problèmes quelque solution.

***

Monique et Augustin se trouvaient donc seuls, accoudés à une même fenêtre, ouverte sur le jardin intérieur d'une maison d'Ostie. Ils venaient de faire un long voyage, puisqu'ils arrivaient de Milan, et ils se reposaient de leur fatigue, tout en faisant leurs préparatifs pour passer la mer et retourner à Tagaste. Ils aimaient à être ensemble, loin de la foule. Ce jour-là ils goûtaient dans leur colloque une grande douceur. Ils s'entretenaient du paradis. Cette vie éternelle que l'œil n'a point vue, que l'oreille n'a point entendue, qui n'est point montée dans le cœur de l'homme, quelle est-elle dans sa sublime réalité ? Et la mère et le fils ouvraient leur cœur aux sources de cette vie céleste, tous deux haletants du désir d'en recevoir quelques gouttes et de savourer ainsi quelque connaissance d'un aussi grand bien. Mais écoutons Augustin :

« Notre entretien nous avait amenés à ce point que la plus grande délectation des sens charnels, au sein de la plus vive lumière corporelle, mise en regard de la joie de cette éternelle vie, nous semblait indigne, non seulement de toute comparaison, mais même de tout souvenir. Nous soulevant alors avec un sentiment plus ardent vers ce grand bien, nous parcourûmes par degrés tout le monde des corps et le ciel lui-même, d'où le soleil, la lune et les étoiles brillent sur la terre. Et nous montions encore, pensant en nous-mêmes, parlant, admirant vos œuvres ; et nous arrivâmes jusqu'à notre esprit, et nous le dépassâmes pour atteindre la région de la fécondité inépuisable, où vous nourrissez éternellement Israël du pain de la vérité, et où la vie, c'est la Sagesse, par qui sont toutes ces choses présentes, comme les passées et comme les futures. Et elle-même n'est point faite ; mais elle est comme elle fut, et elle sera toujours de même ; ou plutôt, en elle, il n'y a pas d'avoir été, ni de devoir être, mais seulement l'être, puisqu'elle est éternelle, et que avoir été et devoir être, cela n'est pas éternel. Et tandis que nous parlions et que nous aspi-

rions vers elle, nous l'atteignîmes un peu, de tout l'élan de notre cœur. Et nous la quittâmes en soupirant, rattachés à elle par les prémices de l'esprit (1), et nous revînmes au bruit de nos lèvres où le verbe commence et finit. Et qu'y a-t-il de semblable à votre Verbe, qui dure en lui-même sans vieillir, et qui renouvelle toutes choses ?

Nous disions donc : Si le tumulte de la chair, si les images de la terre et des eaux et de l'air, si les cieux faisaient silence, et si l'âme elle-même se taisait et se dépassait en ne pensant plus à soi ; si les songes et les apparitions imaginaires, si toute langue et tout signe, si tout ce qui ne peut être sans passer, si tout cela faisait entièrement silence : car à qui sait entendre, tout cela dit : « Nous ne nous sommes point faits nous-mêmes, mais c'est celui qui demeure qui nous a faits » ; si, cela dit, les choses se taisaient, ayant fait dresser l'oreille vers celui qui les a faites ; et s'il parlait lui tout seul, non plus par les choses, mais par lui-même, et que nous entendions sa parole, non par une langue de chair, ni par la voix d'un ange, ni par le bruit des nuées, ni par l'énigme des analogies ; mais lui-même que nous aimons en ces choses, si sans elles nous l'entendions, ainsi que maintenant par notre élan nous avons atteint, en une pensée rapide, la sagesse éternelle, qui demeure au-dessus de toutes choses ; et si cela durait toujours, et si, les visions inférieures disparaissant, celle-là seule saisissait, absorbait, abîmait en des joies intimes celui qui la contemple, de sorte que l'on eût une vie éternelle pareille à ce moment d'intelligence qui nous a fait soupirer : ne serait-ce pas cela ; *entrez dans la joie de votre Seigneur* ? « Mais cela quand sera-ce ? Lorsque nous ressusciterons tous, sans être tous transformés ? » (2)

Ce texte nous donne-t-il les paroles mêmes d'Augustin en cette heure de contemplation ? Lui-même nous avertit du contraire : « Ainsi je parlais, dit-il (2), non sans doute de cette manière et avec ces mêmes mots. »

(1) *Et suspiravimus, et reliquimus ibi religatas primitias spiritus*, Ceci est bien difficile à saisir et à traduire. Je m'inspire ici de la paraphrase d'Arnauld d'Andilly, éd. Chapentier, chez Garnier. Cf... de Labriolle, éd. Budé., p. 229.

(2) *Confess.* livre IX, chap. 10.

(3) Quelques manuscrits portent *dicebamus talia*, et à la ligne suivante le pluriel revient : *cum talia loqueremur*, comme plus haut

Cependant le fond du récit est donné pour véridique. La conversation avait réellement ce contenu et ce mouvement. Quand l'évêque d'Hippone la racontait dans ses *Confessions*, il en retrouvait sans peine dans sa mémoire tout l'essentiel. Sans doute, une dizaine d'années s'étaient écoulées, depuis ce temps, apportant des progrès considérables dans l'esprit d'Augustin, et aussi des ascensions nouvelles dans sa piété. Mais d'une part, la doctrine qui est impliquée dans le récit des *Confessions*, Augustin la possédait certainement dès l'époque de ce séjour à Ostie : elle fait en effet le fond des *Dialogues* qu'il venait d'écrire à Cassiciacum, comme des ouvrages qu'il portait déjà peut-être, au moins en projet, tel le *De quantitate animae* et le *De musica*. D'autre part, ce colloque avec sa mère, si délicieux en lui-même et qui précéda de si peu de jours la mort de sainte Monique, constituait un souvenir privilégié, de ceux qui se logent d'eux-mêmes au plus fidèle endroit de la mémoire et qui remontent souvent à la surface de la pensée. Nous pouvons donc en toute confiance suivre le récit d'Augustin, en croyant assister à la scène intérieure qu'il rapporte. Nous ne serons trompés sur rien d'important. D'ailleurs, quand même on voudrait supposer que l'auteur des *Confessions* ait reporté jusqu'à ces jours d'Ostie quelque trait de son expérience postérieure, notre étude ne perdrait guère de son intérêt. Elle n'en porterait pas moins sur les états d'âme réels d'un grand saint et d'un grand docteur ; et nos conclusions resteraient sensiblement les mêmes.

Dicebamus ergo. Il faut donc bien se représenter une conversation, et non pas seulement un soliloque d'Augustin. Mais ce *dicebam talia* permettrait pourtant de lui attribuer le principal rôle.

***

Une première évidence semble jaillir à la lecture de cette page : c'est qu'il ne peut s'agir ici d'une simple méditation philosophique. Il est vrai, si l'on se détourne de la considération même du texte qui est sous nos yeux, pour en accumuler d'autres, qui présentent avec celui-ci quelque ressemblance extérieure, on peut réussir à soulever quelque nuage autour de cette évidence. On peut insister, par exemple, sur la fréquence dans les œuvres d'Augustin d'une ascension vers Dieu qui paraît bien le plus souvent n'être qu'une recherche rationnelle du premier principe des choses : on part du sensible, on le dépasse, on monte aux sens extérieurs, on atteint le sens intime, on s'élève jusqu'à la pensée humaine et enfin on parvient à saisir la règle de cette pensée, qui est la Vérité première ; mais le regard est comme ébloui par cette vision, et il retombe presqu'aussitôt sur les objets accoutumés. C'est ainsi, en particulier, que dans le *De libero arbitrio*, alors qu'il s'agit expressément de démontrer par la raison l'existence de Dieu, on rencontre, développé avec ampleur, tout ce mouvement dialectique ; c'est ainsi que quelques chapitres plus haut dans les *Confessions*, on assiste à la découverte émerveillée que fait Augustin de la méthode plotinienne pour trouver Dieu. Ne doit-on pas penser dès lors qu'à Ostie il ne se passa rien d'autre que l'agréable répétition d'un exercice philosophique, accompli selon le procédé néo-platonicien ?

Eh bien ! non, il n'est pas possible d'entendre ainsi notre texte. Que l'on y songe, en effet : il s'agit d'une élévation à deux, aussi bien de Monique que d'Augustin. Ils con-

versent ensemble ; ils montent ensemble vers Dieu ; ils y parviennent ensemble. Quelle vraisemblance y a-t-il que Monique ait à été entraînée à la dialectique néo-platonicienne, que son esprit ait pu s'y mouvoir avec la même aisance que celui de son fils, et arriver dans le même temps au terme désiré ? Monique est une bonne et simple chrétienne, qui sans doute a entendu bien des fois Augustin argumenter subtilement avec ses disciples et ses amis, mais qui a seulement trouvé dans ces discours une occasion de se rappeler quelque vérité de la sagesse chrétienne ou quelque strophe de l'évêque Ambroise (1). Il n'y a pas moyen de concevoir Monique plotinisant avec tant de souplesse et de bonheur. Dira-t-on qu'en cette circonstance chacun des deux interlocuteurs s'avançait dans sa propre voie, le fils en philosophant, et la mère en priant ? Mais que devient notre texte ? N'atteste-t-il pas une union réelle entre la mère et le fils, une intime fusion de leurs pensées et de leurs sentiments, une identité aussi parfaite que possible du mouvement de leurs âmes, en un mot une ascension faite à deux côte à côte, dans le même sentier, en s'appuyant l'un sur l'autre, en s'entraînant l'un l'autre, et non point deux marches différentes de l'âme avec des objectifs réellement divers et des tracés distincts, sans autre voisinage réel que celui des corps dans l'embrasure d'une même fenêtre ?

Et les paroles mêmes du récit d'Augustin témoignent bien d'une ascension vers le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ, et non point d'une simple recherche du Dieu des philosophes. C'est un sentiment religieux qui pénètre ce récit ; et quand on songe qu'Augustin

(1) Voir par exemple la fin du *De beata vita*.

venait de recevoir le baptême des mains de l'évêque Ambroise, on ne peut douter que ce sentiment religieux ne fût chrétien. Sans doute, sa conversion était encore récente. Mais elle avait été une conversion à la vie parfaite ; elle était comme le miracle d'une grâce puissante, plus qu'ordinaire ; elle avait réalisé dès le premier instant une véritable splendeur morale, et annoncé comme une aurore brillante, de nouvelles effusions du soleil divin. Et, de fait, Augustin et Monique s'entretiennent de la vie future, telle que les chrétiens l'espèrent. Ils savent qu'elle consiste à jouir de Dieu. L'un et l'autre connaissent les paroles du Christ, qui plus tard enchanteront Pascal : « Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent, seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » Ils ont l'un et l'autre médité les passages de saint Paul, qui illuminent comme autant d'éclairs, les mystérieuses profondeurs, inconnues aux princes de ce siècle, des merveilles que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment. Le beau texte de l'épître aux Corinthiens, qui est cité à cet endroit des *Confessions*, ne pouvait manquer d'avoir frappé Augustin, lecteur passionné de saint Paul, et tout tendu vers la félicité véritable ; et comment croire que Monique l'ignorât ? Ce n'est pas une inquiétude intellectuelle qu'ils veulent apaiser, ni une curiosité philosophique qu'ils cherchent à satisfaire ; mais c'est l'amour de cette vie promise qui les presse. Ils s'abandonnent aux actes les mieux caractérisés des vertus théologales. La foi les guide et les instruit ; l'espérance les anime et les pacifie ; la

(1) *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum ; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* I Cor., II, 9, 10, sqq.

charité les inspire et les enivre (1). Et c'est pourquoi à la fin du colloque, Monique disait à son fils, — et ici nous sommes sûrs d'entendre les paroles mêmes qu'elle prononça : « Que fais-je encore ici-bas, et pourquoi y suis-je encore, n'ayant plus rien à espérer en ce monde. Une seule chose me faisait désirer de rester un peu plus longtemps en cette vie : je voulais te voir chrétien catholique avant de mourir. Dieu me l'a accordée avec surcroît, puisque je te vois, abandonnant l'espoir terrestre, te vouer à son service. Que fais-je encore ici ? » (2) Un tel langage ne laisse subsister aucun doute : l'heure si douce que la mère et le fils venaient de vivre ensemble n'avait pas été occupée par un exercice de froid intellectualisme, mais consacrée à la louange et à l'amour de Dieu. C'était une heure de vie contemplative, et non pas seulement de cette vie contemplative qu'un philosophe comme tel peut mener, mais de celle qui est sous l'empire de la charité (3), et que seule la grâce du Christ peut produire. Dans le texte d'Augustin, l'accent est mis sans doute sur l'élément intellectuel de cette expérience, mais l'élément affectif n'en garde pas moins un grand relief. Saint Augustin parle concrètement et ne sépare pas les actions de facultés diverses qui s'unissent pour produire un état de conscience unique. Il reste seulement que pour saint Augustin la contemplation est un acte d'intelligence, bien que cet acte procède et s'accompagne d'impulsions de la volonté.

(1) *Attigimus toto ictu cordis*, nº 24.

(2) *Confess. lib.*, 9, c. 10, nº 26, *P. L.*, 32, 775.

(3) *Vita contemplativa, licet essentialitér consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem excitatur.* Saint Thomas, 2a-2ae, qu. 180, art. 7.

***

Peut-être toutefois viendrait-il à la pensée de réduire à un temps assez court la contemplation proprement dite dans l'ensemble des états psychologiques que décrit saint Augustin. On distingue en effet dès le premier abord trois actes, pour ainsi dire, dans le récit des *Confessions*. Une préparation, ou mieux une ascension graduellement réalisée ; ensuite, un moment d'arrivée ou de saisie enivrante du Bien suprême ; et enfin un temps de retour ou de paisible et douce réflexion sur la vision dont on a joui. Faut-il dire que seul le sommet de la courbe parcourue appartient à la contemplation ? Ou bien faut-il comprendre qu'il marque seulement un instant, le plus privilégié, d'une contemplation à plusieurs phases ?

Il est clair que si l'on exclut de la contemplation toute succession d'actes, ou même, sans la réduire à un acte unique, si on n'y veut point de véritable suite dialectique, d'enchaînement bien lié, nous ne trouverons dans notre texte d'autre temps de contemplation que celui de l'arrivée au terme, de la saisie lumineuse. Pour cet instant toutefois, aucun doute n'est possible, et on devrait, plutôt que de le mettre en question, modifier toute définition qui ne pourrait s'en accommoder. Nous avons bien là cet arrêt de la pensée, ce simple regard, cette vue dominée, maîtrisée, fixée par son objet, qui satisfait à toute notion raisonnable de la contemplation.

Mais il semble bien que le temps lui-même de l'ascension mérite le nom de contemplation. Sans doute, les pas qu'on y emploie sont assez nombreux ; ils ont un ordre naturel ;

ils s'appellent l'un l'autre : autant de caractères qui leur donnent un air de déduction. Mais si l'on y regarde de près, c'est plutôt leur simplicité et leur unité qui frappe. L'esprit passe doucement d'une considération à une autre, non point comme des prémisses à la conséquence, mais comme l'œil suit d'un plan à l'autre d'un panorama les jeux divers d'une même lumière. On parcourt par degrés les œuvres de Dieu, tandis qu'on sent et qu'on accroît à chaque instant en soi-même le désir de Dieu. On passe d'abord à travers le monde des corps, admirant ce qu'il est, mais cherchant au-dessus de lui le Créateur ; on monte ensuite dans les régions de l'âme, et l'on parvient jusqu'à l'esprit. Les mêmes sentiments d'admiration pour l'œuvre et de désir ardent de connaître l'ouvrier accompagnent ces nouveaux progrès et s'en accroissent. C'est alors que, parvenu au sommet du créé, on tend tout l'effort de la pensée vers la source même de l'intelligible, et enfin, un instant du moins, on s'y plonge et on s'y repose. Ne voit-on pas que tout cet itinéraire forme un ensemble lié, que les diverses étapes diffèrent plutôt par la nouveauté et la richesse de la découverte que par un changement d'allure, et que la contemplation qui se produit au terme avait commencé et progressé avec le mouvement de l'esprit ? Et lorsqu'ensuite on descend du sommet de la vision, comme d'un mont Sinaï, n'a-t-on pas encore l'intelligence tout absorbée par le divin objet aperçu et le cœur tout rempli de son amour ? C'est la même beauté suprême à laquelle dès le début l'on adhérait et c'est d'elle seule que durant tout le temps de ce voyage spirituel on s'est occupé, ou mieux c'est en elle que d'un mouvement progressif et tranquille

on s'est mu, Il y a eu des différences de perfection dans le même état ; il n'y a pas eu diversité radicale dans le mouvement de la pensée, sauf peut-être dans l'intervention de plus en plus envahissante et agissante de l'Esprit de Dieu. Il nous semblerait donc que le nom de contemplation convînt au processus entier, aussi bien au mouvement d'ascension ou de descente qu'à l'arrêt délicieux expérimenté au sommet. En tous cas, si l'on voulait réserver le nom de contemplation à un acte unique qui est une simple vue, sans multiplicité aucune, il resterait non seulement que le moment important, l'apogée de la scène d'Ostie serait un tel acte, mais encore, semble-t-il, que ce colloque entier n'aurait guère été qu'une succession paisible de tels actes simples en eux-mêmes, bien que moins profonds et moins lumineux ; et à ce titre, le nom de contemplation conviendrait encore à l'ensemble, comme à une suite d'actes contemplatifs.

*
* *

Et maintenant pourrions-nous répondre à une question nouvelle, plus délicate ? La contemplation d'Ostie était-elle une contemplation acquise ou une contemplation infuse ? On sait en effet que, si nous négligeons les querelles de mots, on s'accorde à distinguer une contemplation obtenue, dans certaines conditions, par notre activité ordinaire et sous l'influence de la grâce ordinaire, et une contemplation à laquelle notre activité ordinaire ne peut atteindre, mais que seule une motion très spéciale du Saint-Esprit peut mettre en nous ; à cette dernière espèce appartiennent les plus

élevés des états décrits par exemple par sainte Thérèse, peut-être à partir de l'oraison de quiétude (1). On voit l'intérêt de notre question. Si la contemplation d'Ostie est acquise, on pourrait sans déraison s'efforcer d'y parvenir, au moins à quelque degré ; mais en revanche, il s'agirait d'une contemplation assez imparfaite, et qui ne donnerait pas une haute idée de la vie mystique de saint Augustin, à l'époque d'Ostie, ni peut-être même à l'époque où il écrivait son récit. Si, au contraire, il est question d'une contemplation infuse, peut-être obtiendrons-nous quelque lumière sur les dispositions d'âme qui la favorisent, et il nous sera permis en tous cas de compter Augustin parmi les mystiques plus strictement dits.

Il faut bien reconnaître qu'il est souvent malaisé de prononcer qu'un état est acquis ou infus. Celui qui l'expérimente peut, il est vrai, en bien des cas tout au moins, le savoir avec une assez grande certitude : le caractère passif d'un état d'âme, ou si l'on veut cette note de subi, de reçu, qui manifeste l'action d'un autre, peut apparaître clairement à la conscience. Mais si celui-là qui a contemplé ne nous livre pas lui-même le témoignage entier de sa conscience, nous ne pourrons guère en parler qu'avec réserve.

(1) Voir par exemple : J. de Guibert, *Trois définitions* « Revue d'ascétique et de mystique », 1922, p. 165, sqq. ou *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, 1930, pag. 23 et suiv. — Fr. Gabriel de sainte Marie-Madeleine, O. C. D., dans une très intéressante dissertation reproduite par le P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 745 sqq. — et avec plus d'ampleur la classique *Théologie mystique* de Joseph du Saint-Esprit, dont un résumé vigoureux, dû à la plume du P. Mattiussi, sert d'introduction (non signée) à la traduction italienne des Œuvres de saint Jean de la Croix, Milan, 1912.

Toutefois il me semble que dans le cas présent on ne court guère le risque de se tromper en y reconnaissant les signes d'une contemplation infuse.

Sans doute, les expressions d'Augustin sembleraient parler d'une conquête obtenue par l'activité des deux interlocuteurs : ils agissent, ils s'efforcent, ils tendent tout leur être vers la plus haute réalité, et enfin ils l'atteignent, ils y touchent un instant (1). Mais si l'on y regarde de près, on voit que tout leur effort et toute leur tension s'emploient à une œuvre négative ; ils visent à réaliser le recueillement ; ils détachent, ils purifient, ils libèrent : ils n'emplissent ni n'enrichissent directement. Ou encore, ils imposent silence aux voix des créatures, mais ils ne peuvent par eux-mêmes faire entendre la voix du Créateur. Quel est donc le résultat obtenu par l'activité propre ? Il a été d'amener à tendre l'oreille vers celui qui a fait toutes choses. Mais c'est à Lui seul de parler, dans le silence de toutes choses (2). C'est donc qu'au moment où il parle et où on l'entend, l'intelligence ne se remue plus pour interroger aucun être créé ;

(1) *Extendimus nos, et rapida cogitatione attigimus*, nº 25.

(2) Et ceci est classique chez les mystiques, anciens et modernes. Soit cette phrase de saint Jean de la Croix : « L'esprit bien purifié ne s'occupe plus de ce qui lui est étranger, ni de ce qui concerne l'humain ; il se tient seul, en solitude de toutes les formes ; intérieurement, avec une savoureuse quiétude, il communie avec Dieu ; car Dieu ne se laisse connaître qu'en un divin silence. » Oraison d'âme énamourée, traduit et cité par HOORNAERT, *L'âme ardente de saint Jean de la Croix*, p. 90. Dans *la Montée du Carmel*, c. VI-X, aux cinq dommages causés par les passions (fatiguer l'âme, l'obscurcir, la tourmenter, la souiller, l'affaiblir), on pourrait donner un commentaire perpétuel avec des textes de saint Augustin. Ceci, il est vrai, se rapporte à la préparation éloignée plutôt qu'à l'exercice même de la contemplation.

mais Dieu lui-même se présente à elle, l'éclaire et la réjouit (1). Toute l'activité qui semblait se déployer, en un vol tranquille il est vrai, mais pourtant avec ardeur et intensité de désir, n'était donc qu'une activité de préparation. L'âme se disposait par le silence, par l'amour, par le détachement, à la communication divine, qui reste ainsi un don de libre grâce, et ne devient point le trophée de l'action humaine (2).

Cette manière de comprendre les choses suppose que l'action du Saint-Esprit propre à la contemplation puisse se concilier avec une activité intellectuelle intense, qu'elle peut l'utiliser au moins comme préparation immédiate, ou même la produire au cœur de la contemplation. Cette activité peut se mouvoir dans l'ordre de la foi, bien qu'elle emploie comme matériaux des conceptions et des procédés empruntés à un système philosophique très déterminé. En tous cas, tel me semble être le témoignage de saint Augustin, et je ne puis lui refuser ni l'expérience d'une haute contemplation, ni l'aptitude à bien saisir ses propres états, ni le don de les exprimer à merveille (3).

(1) *Si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum qui fecit ea et loquatur ipse solus, non per ea, sed per seipsum* (nº 25).

(2) On peut voir comment Plotin entend autrement les choses dans le livre du P. René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, s. d., pp. 222-226.

(3) On trouve dans le livre du P. Cayré sur la *Contemplation augustinienne* un excellent secours pour discerner le caractère intellectuel de la contemplation de l'évêque d'Hippone, *La contemplation augustinienne*, Conclusion, Blot, 1927.

M. Maurice Blondel proteste aussi heureusement contre la méprise de ceux qui considèrent la contemplation comme chose essentiellement affective : *Le problème de la mystique*, Cahiers de la Nouvelle Journée, 3. p. 38 sqq., 1925. Et voici quelques lignes remarquables

La joie éprouvée n'est pas de celles que l'exercice de nos facultés puisse nous procurer. Quand nous entendons par exemple une sœur Elisabeth de la Trinité dire pour exprimer les faveurs qu'elle reçoit de Dieu : « Il me communique la vie éternelle », nous comprenons aussitôt qu'il s'agit de communications privilégiées, auxquelles la contemplation acquise n'atteint pas. Et que nous dit ici Augustin ? Il a si délicieusement goûté avec Monique la douceur de la vérité et de la sagesse éternelles, qu'il leur semblait jouir du bonheur même du ciel. C'était la vie éternelle vécue un instant. C'était une vision qui saisissait, absorbait, enveloppait dans de telles ivresses intérieures qu'il ne lui manquait que la durée pour être l'entrée dans la joie du Seigneur.

Des paroles aussi extraordinaires ne peuvent être ramenées à signifier simplement la satisfaction qu'aurait donnée un instant de vive attention de l'esprit aux perfections divines connues selon la manière accoutumée. Que l'on songe surtout que Monique est là ; qu'elle jouit du même bonheur, qu'elle a tout en commun avec Augustin, et la voie et le

de Dom Butler : « Augustine's accounts of the process whereby the soul mounts up to contemplation are for the most part intellectual in idea and in language, sometimes being frankly Plotinian. Western mystics commonly represent contemplation as attained to by and in absorption in prayer ; but for Augustine it seems to have been primarily intellectual. It is the search for Something not subject to change, that leads the soul up to God, and it is represented as a great effort of intellect and will. This is very interesting and valuable ; especially as it will be shown in the sequel that the religious experience described by Augustine as the culmination of these efforts, was, without any doubt, identical in kind with those described by the later mystics. » (*Western mysticism*, pp. 45-46).

terme. Mais il semble bien impossible que la veuve de Patricius ait pu suivre son fils sur la voie de la contemplation acquise, et conquérir dans le même temps que lui un ravissement aussi exquis. Qu'il s'agisse au contraire de contemplation infuse et tout devient intelligible. Dans le temps de préparation, Monique aussi bien qu'Augustin se détachait de tout le créé et cherchait Dieu au-dessus de toutes choses. C'était affaire de charité bien plus encore que de vigueur intellectuelle ; la sainte y pouvait réussir aussi parfaitement que son fils nouvellement baptisé. N'oublions pas encore que, même pendant ce premier temps, c'est d'une activité religieuse qu'il s'agit et non d'un travail philosophique, et que la grâce dirigeait le mouvement des facultés. Peut-être même l'ascension devenait-elle de plus en plus passive. Quand la préparation s'est trouvée à point, Dieu est intervenu plus directement, plus libéralement à tout le moins, et il a communiqué un instant la vie éternelle à la mère comme au fils. On a vu d'autres fois deux âmes recevoir ensemble les dons de Dieu les plus spéciaux. Saint Jean de la Croix par exemple et sainte Thérèse s'entretenant de la sainte Trinité, dans un parloir d'Avila, furent ravis en même temps et soulevés de terre de chaque côté de la grille (1).

Un autre excès pourtant reste à éviter. Il n'est pas nécessaire, il est impossible même de prendre absolument à la lettre les expressions d'Augustin, et d'imaginer qu'il prétende avoir joui un moment d'une vision vraiment intuitive de Dieu. Dom Butler, il est vrai, l'a pensé (2), non pas sans doute

(1) Hoornaert, *op. cit.*, p. 55.

(2) « The conclusion of the passage in 39 of de Genesi ad litteram,

en s'appuyant sur notre texte, mais de telle manière cependant que, s'il avait raison, on pourrait, avec vraisemblance, voir dans la contemplation d'Ostie un cas de vision intuitive. Mais le passage (*De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XXVI, nº 54) qui lui semble suggérer une telle interprétation, signifie tout autre chose. Il est même, je crois, l'un des textes qui montrent le mieux qu'Augustin ne s'est jamais attribué un tel privilège. Le saint docteur parle bien à cet endroit de vision intuitive au sens strict ; mais il la réserve pour le temps de la vie future ; seulement, dit-il, employant des expressions toutes semblables à celles du récit d'Ostie, de cette région de l'intelligible, de cette source, quelques gouttes tombent sur cette vie (1). Auprès de la source même, seuls les bienheureux sont introduits. C'est la vision *per speciem* que saint Augustin oppose à la vision *per speculum*, et qu'il refuse constamment aux hommes vivant en ce monde. Il admet deux exceptions, l'une pour Moïse, l'autre pour saint Paul, et il le fait en des termes tels qu'il est impossible de croire qu'il pense avoir obtenu lui-même semblable faveur.

XII, does imply that the divine Light can be, and sometimes is, itself directly seen. Moreover, it is impossible to read the account of the intellectual vision, cited above, without the conviction that it describes a personal experience, wherein Augustine believed had been seen the Brightness of the Lord by " species ", not by enigma, in the same manner as Moses had seen it » (p. 87). Et après avoir rappelé qu'il rapporte seulement ce qu'il croit être la pensée d'Augustin, sans la juger, D. Butler ajoute : « Meantime it would be extravagant to suppose that Augustine believed that this supreme vision is always seen in intellectual contemplation, or is attained to in all ecstasies, even intellectual, or is a constant factor of the mystic experience. »

(1) *Ibi enim beata vita in suo fonte bibitur, inde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in tentationibus huius saeculi...* (*De Genesi ad litteram*, lib. 12, c, 26, nº 54, Migne, t. XXXIV, col. 476).

Si sa description de la vision du ciel est si vivante et si expressive, c'est qu'il a expérimenté non pas cette vision face à face, mais les avant-goûts les plus rassasiants qu'on puisse avoir sur terre de la vie du ciel, sans la vivre encore. (1)

***

Mais il faut venir à une difficulté qui ne peut manquer de se présenter à l'esprit, si l'on est un peu versé dans la connaissance d'Augustin. Supposons que l'on nous concède, et vraiment on doit le faire, que le passage

(1) Ces réflexions avaient été envoyées aux Cahiers de la Nouvelle journée plusieurs mois avant que ne parussent les articles du P. Maréchal sur *La Vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après saint Augustin* : Nouvelle Revue Théologique, février et mars 1930. Je vois bien, malgré les distinctions et les nuances que l'éminent philosophe y apporte, qu'il s'accorde en somme assez complètement avec dom Butler. Cependant je crois devoir m'en tenir à ce que j'avais écrit, en regrettant même de ne pouvoir pour l'instant le développer davantage. Je me contente seulement d'énoncer deux remarques : 1° Le texte *De Trinitate* liv. XV, ch. VIII et IX me semble décisif pour exclure de la perspective générale de la contemplation chrétienne une vision directe de Dieu. Cf. « Archives de Philosophie », *Etudes sur S. Aug.*, 1930, pag. 105-141. Si une telle vision a été accordée, selon saint Augustin, à Moïse et à saint Paul, cela est trop exceptionnel pour entrer dans une doctrine de la contemplation ; 2° Le texte *De consensu Evangelistarum* (I, 5) où il est dit que la contemplation d'ici-bas a lieu « apud perpaucos per speculum in ænigmate et ex parte in aliqua visione incommutabilis veritatis » doit certainement être ainsi compris : un très petit nombre parvient à quelque vision de Dieu, mais seulement à travers un miroir, et en énigme, et en partie : le « ex parte » s'ajoute aux restrictions précédentes, au lieu de les diminuer.

que nous analysons se distingue des nombreux passages où l'ascension vers Dieu est décrite selon le même itinéraire, et qu'ici il s'agit d'un élan religieux, tandis qu'ailleurs l'intention principale et immédiate pouvait n'être que philosophique et spéculative; ne reste-t-il pas malaisé de soustraire le cas d'Ostie, au moins en son instant d'apogée, à l'activité des facultés, si l'on abandonne à cette activité tout le mouvement dialectique, et son achèvement dans les autres cas ? La question est grave, non seulement pour notre recherche présente, mais pour l'intelligence de la doctrine augustinienne. Il se pourrait que le sens même de l'augustinisme en dépendît. Essayons donc d'exposer ce qui nous semble vrai. Voici d'abord sans détours la conclusion qui me paraît aussi certaine qu'elle est capitale. Tous les textes d'Augustin qui décrivent l'ascension vers Dieu ne se rapportent pas, malgré leurs lignes assez semblables, à la même expérience. Parmi eux, il y en a qui révèlent, comme notre texte, et même avec une clarté plus grande encore, et absolument décisive, l'expérience d'une contemplation infuse. Lorsque dans les mêmes *Confessions*, saint Augustin fait confidence non plus seulement de sa vie passée, mais de l'état présent de son âme, il manifeste des grâces mystiques évidemment très élevées. Quelle est, en effet, son occupation favorite, à laquelle il consacre tout le temps que la nécessité de l'action laisse libre ? C'est l'ascension vers Dieu par les degrés des créatures, telle qu'il l'a décrite dans l'incomparable dixième livre, et qui est en somme celle qu'il avait faite à Ostie. Il parcourt le monde extérieur des corps et le monde intérieur de l'âme, et il monte jusqu'à ce qu'il parvienne

à Celui de qui descend toute lumière et toute règle. Et il ajoute : « Et je fais cela souvent ; j'y trouve ma joie, et dès que je puis m'arracher à mes occupations nécessaires, je reviens à cette volupté. Et quelquefois, ô mon Dieu, vous me plongez dans un sentiment tout à fait inusité et qui me fait pénétrer intimement en je ne sais quelle douceur, qui, si elle s'achevait en moi, serait je ne sais quoi qui ne serait plus la vie présente. Mais bientôt je retombe sous le poids de mes misères ; je suis repris par la vie ordinaire, et je suis attaché ; je pleure beaucoup, mais je suis fortement attaché. » Ce texte (1), précis et subtil au point d'être presque intraduisible, mérite grandement d'être considéré par quiconque entend connaître la vie intérieure de saint Augustin. Il faut se garder avec soin de le diminuer : Augustin est trop clairvoyant dans les choses de l'âme, et il sait trop bien les rendre, pour qu'il y ait à modifier son témoignage. Or, cet état si inusité, si profond, si béatifiant, si semblable à celui d'une vie meilleure, dans lequel Augustin ne se met pas lui-même, mais dans lequel Dieu l'introduit, et non pas à chaque fois qu'il s'efforce de contempler, mais quelquefois seulement : qui pourrait n'y voir qu'un effet de la contemplation acquise ? Je crois qu'il deviendrait malaisé de trouver ailleurs, en quelqu'auteur que ce fût, des descriptions certaines de la contemplation infuse, si l'on refusait de la reconnaître dans ce passage. Nous avons donc la preuve qu'Augustin en contemplant à la manière de sa contemplation d'Ostie pouvait aboutir à la contemplation infuse, et même, comme il semble bien, aux plus rares faveurs de l'union divine.

(1) *Confes.*, l. X, c. XLVI, n° 65.

Mais il est certain, d'autre part, que toute élévation vers Dieu selon la méthode augustinienne ne se termine pas à un acte de contemplation infuse. Nous venons de voir, dans le texte précédent, qu'elle ne s'y termine que quelquefois. En d'autres endroits, par exemple lorsqu'il explique au peuple les étapes de cet itinéraire, Augustin entend bien, sans doute, que ses auditeurs ne se contentent pas d'arriver à Dieu par la seule pointe de l'esprit, et il les presse de s'attacher à lui, de le louer. Qu'ils disent : « Que Dieu est puissant, lui qui a fait la terre ; que Dieu est puissant, lui qui l'a remplie de biens ; que Dieu est puissant, lui qui a donné aux animaux leurs vies diverses ; que Dieu est puissant, lui qui a confié aux entrailles de la terre les diverses semences, qui devaient produire une si grande variété de plantes, une si grande magnificence des arbres ! Que Dieu est puissant, que Dieu est grand ! »

Certes, c'est là une prière, aussi belle qu'elle est simple. Mais l'orateur n'attend évidemment pas qu'elle soit faite par tous sous forme contemplative, ni surtout par manière de contemplation infuse. Bien plus, il arrive que cette élévation soit avant tout une recherche philosophique. C'est manifestement le cas du deuxième livre du *De libero arbitrio* : Augustin veut avant toute chose démontrer l'existence de Dieu. Il argumente, il veut convaincre. Et ce cas n'est point isolé. Toutefois, même quand il s'agit de philosopher, Augustin, une fois la démonstration achevée, invite à contempler le Dieu qu'on a découvert : « J'avais promis, tu t'en souviens, dit-il, de te démontrer qu'il y a quelque chose de supérieur à notre esprit et à notre raison. Voici maintenant la Vérité elle-même. Embrasse-la, si tu le

peux, jouis d'elle, mets ton plaisir dans le Seigneur, et il te donnera ce que ton cœur désire (1). »

On pourrait donc, semble-t-il, distinguer trois aboutissements possibles de l'ascension vers Dieu, telle que saint Augustin l'a si souvent décrite, sans en modifier les grandes lignes. Si l'intention de la recherche est d'ordre scientifique, philosophique, on parvient simplement à la certitude de l'existence de Dieu et à quelque connaissance purement rationnelle de sa nature. Si la recherche est entreprise et dirigée par l'amour de Dieu, elle aboutit à une contemplation religieuse, éclairée par la foi chrétienne, et qui toujours procède de la grâce divine. Mais cette contemplation est de deux manières. Dans ses degrés inférieurs, elle peut n'être que le résultat de l'activité d'un esprit incliné à contempler, que cette inclination soit naturelle ou qu'elle soit favorisée par les secours d'en haut. Et enfin il arrive quelquefois ce que nous croyons être arrivé à Ostie : à la contemplation acquise succède l'infuse, qui peut atteindre les plus hauts sommets des faveurs mystiques, sans devenir pourtant jamais, quand il s'agit d'Augustin lui-même, une vision vraiment intuitive de Dieu.

Sous le bénéfice de ces distinctions, on parvient à une interprétation du mysticisme de saint Augustin qui semble tenir le milieu entre celle que Dom Butler a exposée dans un très remarquable chapitre de son *Western mysticism*, et celle que le P. de la Taille a esquissée en deux ou trois pages du grand article qu'il a consacré au livre de l'éminent bénédictin (2). Le premier de ces deux maîtres en théologie

(1) *De libero arbitrio*, lib. 2, c. XIII, n° 35, col. 1260.

(2) Dom BUTLER, *Western mysticism*, p. 23 sqq. DE LA TAILLE,

mystique semble trop voir toujours une élévation mystique dans l'ascension augustinienne vers Dieu (1) ; le second paraît ne la voir jamais, lorsque l'évêque d'Hippone la décrit selon le mode plotinien, ou du moins il croit que s'il s'agit parfois de contemplation mystique, cette présentation plotinisante ne l'exprime pas comme elle est. Nous avons essayé de montrer que l'ascension augustinienne vers Dieu s'achève parfois, mais non pas toujours, en contemplation mystique d'un degré très élevé ; et il nous semble que la description qu'en donne Augustin s'accorde, sans qu'on la corrige, avec les descriptions les plus traditionnelles.

Quoiqu'il en soit d'ailleurs de quelques détails d'interprétation, la considération du mysticisme d'Augustin doit grandement nous aider pour l'intelligence de sa philosophie. Si l'objet que découvre l'esprit dans sa méditation philosophique devient l'objet de la contemplation religieuse toujours très précieuse et béatifiante, parfois élevée merveilleusement, et cela à la seule condition que la charité intervienne : n'est-il pas dès lors tout simple de comprendre qu'un esprit aussi synthétique, aussi concret que celui d'Augustin considère natu-

Théories mystiques, à propos d'un livre récent, 1928, « Recherches de science religieuse », pp. 319-322.

(1) Dom Butler se fait une très haute idée de saint Augustin mystique, et sous les réservses que j'ai formulées dans ces pages, cette idée est fort judicieuse : « Augustine is for me the Prince of Mystics, uniting in himself, in a manner I do not find in any other, the two elements of mystical experience, viz. the most penetrating intellectual vision inta things divine, and a love of God that was a consuming passion... Augustin is in himself the refutation of a number of popular misconceptions about mysticism and mystics. »

rellement l'ascension vers Dieu comme un mouvement dont le terme est la contemplation la plus enivrante, sans énoncer toujours les conditions à réaliser pour parvenir à ce terme ? Ce sera notre faute à nous, analystes inintelligents, si nous entendons d'un simple effort philosophique ce qui comprend encore la charité ardente ou même une intervention gratuite et imprévisible de l'Esprit de Dieu. On explique ainsi aisément qu'il emploie si volontiers le mot de vision divine, bien qu'il sache autant que personne et qu'il déclare explicitement qu'en rigueur de terme nous ne verrons Dieu qu'au ciel ; c'est qu'il pense au terme possible, à cette connaissance plus intime et comme expérimentale par laquelle l'esprit soit par ses forces propres aidées de la grâce, soit surtout par une intervention toute spéciale de la divinité, se complaît amoureusement dans le Dieu auquel il est parvenu.

Dans cette conception toutefois, la part de l'intelligence dans la contemplation est vivement mise en relief. Contempler c'est bien arrêter son regard sur un objet qu'atteint l'intelligence. Ce n'est pas seulement ni avant tout, sentir une présence ou éprouver un transport d'amour. Cette notion de contemplation, conforme au sens naturel du mot, est évidemment traditionnelle : d'Augustin et du Cassien, au Pseudo-Denys et à saint Thomas, la contemplation suppose toujours dans son essence une lumière spéciale dans l'intelligence. Il reste toutefois que le mouvement en son intégrité est pénétré d'amour et que dans la contemplation infuse, la conscience de la passivité impose la certitude de la présence actuelle de celui qui nous meut. Ce sentiment de présence contribue grandement à donner à la contempla-

tion sa couleur expérimentale, vive, impressionnante, et à augmenter dans l'âme le respect et l'admiration de l'infinité qu'elle contemple. Il y a, semble-t-il, entre la connaissance infuse et le sentiment de présence une influence réciproque qui accroît la vivacité de l'un et de l'autre état.

Seule cette habitude du saint docteur, de se trouver souvent en présence de son Dieu, aide à moins s'étonner de la perfection de sa vie toute livrée à la prière ou aux œuvres de la charité. Ses lettres en particulier révèlent un détachement si entier de ce qui n'est pas le Bien suprême, un attachement si courageux au devoir, une loyauté si constante, un soin si jaloux d'éviter jusqu'aux plus subtils des mouvements de vanité, une impossibilité si réelle de porter un jugement qui ne soit pas confronté avec les grandes vérités et le plus grand service de Dieu, une activité, une abnégation, une ferveur d'âme, si généreuses, un soupir si continu vers une vie meilleure ! Il n'entre aucunement dans mon sujet de savoir si tout cela est possible sans la contemplation (1) ; mais on peut bien dire, je crois, que sans la contemplation, on n'y trouverait pas cette paix fondamentale, cette onction, cette sérénité, ces transports aussi et ce lyrisme, qui font de l'œuvre augustinienne une enchantement pour l'âme entière.

CHARLES BOYER, S. J.

(1) Dans les pages que nous avons citées, le P. DE LA TAILLE écrit d'Augustin : « Je ne doute pas qu'il ait vécu dans l'habitude d'une oraison favorisée de grâces mystiques. La sainteté soutenue à ce diapason n'est pas possible sans cela. » *Loc. cit.*, p. 319.

LES IDÉES ET LES LIVRES

Supplément aux *Cahiers de la Nouvelle Journée*

N° 16.

Sommaire. — Le Mouvement des Idées : Paul Archambault, *Deux constatations* ; *Pour et contre le transformisme* ; Maurice Desbiens, *Trois livres à retenir.* — La Vie littéraire : Jacques Nanteuil, *André Maurois biographe de Lord Byron* ; Pauline Le Cormier, *Un monument définitif à Eugénie de Guérin* ; B. A., *Voici des fruits.* — Le Travail historique et sociologique : Paul Archambault, *L'Eglise de France sous la troisième République.* — Livres reçus.

LE MOUVEMENT DES IDÉES

Deux constatations

Une philosophie qui « vise toujours des fins pratiques » (*Op. cit.* p. 2), refuse « d'abstraire la spéculation de l'action » (p. 302) et, par delà la science, cherche une « sagesse », sagesse « recueillant » et utilisant d'ailleurs la science (p. 153) ; — une philosophie où « l'intellection comme telle de la vérité ne constitue pas le terme » de l'effort humain, et où il s'agit essentiellement d'une « chose à posséder », non d'une « chose à connaître » (p. 78), notre fin n'étant rien moins que « la fruition béatifiante du souverain bien par l'amour », la « fruition de Dieu » (p. 10) ; — une philosophie où le savoir et la foi sont en réaction continuelle et en propulsion réciproque,

et dont aucune partie « n'échappe donc au *Credo ut intelligas*, pas même la preuve de l'existence de Dieu » (p. 14) ; — une philosophie qui va de l'extérieur à l'intérieur, et de l'intérieur au supérieur, autrement dit « du monde à l'âme et de l'âme à Dieu » (p. 24-26) ; —une philosophie où l'ordre véritable est celui de la charité, « digression, rayonnement autour d'un centre » (p. 295) ; — une philosophie régie par une « loi d'intériorité » (p. 93) selon laquelle le maître humain ne nous donne jamais que ce que, d'une certaine manière, nous avions déjà ; — une philosophie dont « le point d'application immédiat est l'homme » (p. 2), et qui l'envisage du point de vue historique des faits déterminants et non du point de vue métaphysique de l'essence, la question de la nature pure ne se posant pas pour elle (p. 185) ; — une philosophie pour laquelle le problème est moins de « prouver » Dieu que de le « trouver » (p. 136), de le « démontrer » que de le « montrer », de le « faire constater expérimentalement, en dégageant les caractères de la pensée humaine qui ne s'expliquent que par Lui » (p. 137) ; — une philosophie où l'homme, en tant que doué d'intellect, est « naturellement un être illuminé par Dieu », et selon laquelle la chute a laissé en outre en lui un vide, « terrain d'élection et place d'attente où ne cesse de s'exercer l'action reconductrice » de Dieu (p. 137) ; — une philosophie, enfin, qui est « le passage d'une foi à une mystique » par la pensée : telle est l'image que M. Gilson nous laisse de l'œuvre de saint Augustin, dans le livre (1) vraiment admirable où il a frappé les trois coups du quinzième centenaire.

« Rapport de l'augustinisme et de la philosophie de l'action : magnifique sujet que l'on traitera un jour », écrivions-nous ici même, il y a deux ans (*Cahier* 12, p. 83). Voici le sujet traité, et de telle manière qu'on ne pouvait ni souhaiter plus belle réussite, ni trouver plus précieux répondant. Avouons même qu'à certains égards la surprise est grande. Autant, jadis, M. Gilson avait « rationalisé » saint Thomas, autant aujourd'hui il « moralise » (vous entendez bien le mot) saint Augustin ;

(1) *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Etudes de philosophie médiévale. Vrin, éd.

autant il avait séparé la philosophie de saint Thomas de sa théologie, autant il fait étroitement collaborer l'intelligence et la foi dans la spéculation de saint Augustin. De sorte qu'on échappe difficilement à l'impression d'un développement de la pensée personnelle de M. Gilson, développement dont le thomisme (*son* thomisme initial, en tout cas) ne serait point le bénéficiaire.

Notre désir ni notre tâche n'ont jamais été ici d'aviver les dissentiments séculaires des grandes familles spirituelles du catholicisme. Si nous avions connu cette tentation, c'est M. Blondel lui-même qui nous eût aidés à y résister — et on le peut voir aux pages qui ouvrent ce fascicule. Nous avons pourtant le droit d'en prendre note : la conception de la philosophie chrétienne avec laquelle il nous a, entre autres, mais plus que d'autres, familiarisés, et où nous avons trouvé tant d'aisance à la fois pour notre pensée et pour notre foi, plus que jamais il est établi qu'elle peut se réclamer, sans artifice aucun, de l'augustinisme historique.

Première constatation.

* * *

Et voici la seconde. C'est que, pour avoir rarement reçu, en ses livres les plus attachants, la forme systématique que demande une philosophie techniquement spécifiée, la pensée de saint Augustin supporte sans difficulté cette épreuve, lorsqu'on la lui veut imposer. C'est ce qui résulte tout d'abord du livre de M. Gilson lui-même, dont la trame dialectique est d'une souplesse, d'une richesse à ravir les plus exigeants. Mais puisque aussi bien il commence à être assez connu — faisons honte aux rares négligents qui ne le connaîtraient pas encore ! — empruntons plutôt nos exemples aux *Etudes sur saint Augustin* que viennent de réunir les *Archives de philosophie* (1), (vol. VII, cahier II).

(1) Qui poursuivent avec profit leur laborieuse carrière. Exprimons notre reconnaissance — et non pas seulement personnelle — au P. Romeyer dont l'essai : *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, apporte des précisions importantes à une thèse déjà signalée ici. « Pour l'esprit, prendre conscience et science de soi, de mieux en mieux, l'emporte sans commune mesure sur sentir et comprendre quel-

De l'étude, magistralement conduite, il est vrai, de M. R. Jolivet sur le *Problème du mal chez saint Augustin*, il ressort avec évidence que, si le grand docteur n'a pas résolu le problème — qui donc le fera ? — il a du moins posé *les principes* de toute solution possible. C'est à cette occasion qu'il formule l'avertissement solennel : « *O altitudo !*... Celui qui n'aime pas cette réponse n'a qu'à chercher de plus habiles gens, mais qu'il prenne garde de ne pas trouver de présomptueux » (*De spir. et lit.* XXXIV, 60, *op. cit.* p. 64). Mais il savait, il partageait notre besoin de savoir et de comprendre que « s'il y a mystère, il n'y a pas injustice ». Et il a fait plus que quiconque pour le satisfaire.

On ne manquera point, par ailleurs, de lire avec soin l'original travail du P. Boyer sur *La preuve de Dieu augustinienne*. Preuve dontle P. Boyer présente ainsi les étapes : au-dessus des objets sensibles, l'âme qui les perçoit : au-dessus des perceptions, l'intelligence qui les juge ; au-dessus de l'intelligence elle-même, une règle qui la mesure ; au principe de cette règle, ou plutôt s'identifiant avec elle, Dieu qui nous illumine et nous inspire. Preuve synthétique et une, dont les autres arguments seraient comme les éléments. Preuve qui, notamment, ramène l'argument « cosmologique » à l'argument «idéologique» : « la règle du monde n'est en vérité saisie par nous qu'en tant qu'elle est la règle de notre pensée » (p. 127). Preuve nettement spécifiée, cependant, puisqu'elle présente cette particularité caractéristique, comme disait déjà M. Gilson, de nous conduire « du monde à l'âme et de l'âme à Dieu ». Aussi bien, « tout dans le système d'Augustin est tourné vers la connaissance de Dieu dans l'âme humaine » (p. 134).

Et si l'*Essai de synthèse philosophique* du P. Monnot reste sans doute un peu plus extérieur aux pages du saint dont il s'inspire, du moins sert-il à montrer quel excellent tremplin elles peuvent être à un esprit agile.

que chose de l'univers matériel. Intellection des dehors matériels et intellection du dedans spirituel sont solidaires l'une de l'autre, mais de valeur inégale » (vol. VI, cahier II, p. 106). Signalons aussi la précieuse et savante traduction, avec commentaire, que MM. Joseph Souilhé et Georges Cruchon ont commencé de nous donner de l'*Ethique Nicomachéenne* (vol. VII, cahier I).

Le lieu n'est pas — ni notre but — d'élucider toutes les notions, si complexes, qui peuvent être à cette occasion mises en cause. Mais il nous sera permis ici encore d'enregistrer un fait : dès le v^e^ siècle, la preuve était fournie que la « philosophie de l'action » n'a pas à s'excuser d'une prétendue insuffisance dialectique devant la « philosophie de l'idée ». Ou mieux encore, si l'on veut, que le « primat de la charité » n'expulse pas l'intelligence de son ordre naturel et propre, et en respecte toutes les légitimes exigences.

Pour et contre le transformisme

Le livre récent — et quasi posthume hélas ! — de Louis Vialleton : *L'Origine des êtres vivants. L'illusion transformiste* (Plon, éd.) mérite à plusieurs égards l'accueil qu'il a reçu. Il réunit un ensemble suggestif et impressionnant de faits — et de difficultés. Il prépare une réhabilitation, non seulement philosophique, mais scientifique, de l'idée de « forme », qu'il était facile de prévoir d'ailleurs depuis quelque temps. Il montre avec force — donnée capitale — que la vie n'a jamais existé sous l'aspect d'une puissance indifférenciée, mais toujours sous l'aspect systématique d'un ensemble de formes multiples et nettement caractérisées. Ainsi, « les premiers fossiles ne sont pas représentés par des modèles peu différents d'un type primitif très simple (lequel n'est d ailleurs qu'une abstraction). Chacun d'eux appartenait déjà à une famille, un ordre, une classe, un embranchement. C'étaient des radiolaires, des arthropodes, des mollusques parfaitement caractérisés et distincts » (p. 174). Enfin, sa métaphore a d'ores et déjà fait fortune, sur la structure « buissonnante » des rameaux génétiques. « Ainsi l'arbre généalogique qui représente l'origine des classes dans l'embranchement des vertébrés n'est point constitué par un tronc unique (forme primitive), n'émettant des branches (formes secondaires ou classes diverses) qu'à partir d'une certaine hauteur, mais bien par un buisson plus ou moins touffu dont les maîtresses branches naissent au ras du sol, sans

qu'il soit possible de voir le tronc commun ou la racine d'où on voudrait les faire naître » (p. 217).

Aussi bien vient-il à son heure, en ce sens qu'il trouve le transformisme en un état de crise et pour le moins de malaise indéniable. Pour maintenir l'hypothèse d'accord avec les faits, il a fallu combiner les facteurs incontestablement finalistes de l'adaptation et de l'orthogenèse avec le facteur mécaniste de la sélection ; se résigner à l'idée grave de mutations brusques ; renoncer à rattacher les diverses branches de l'arbre généalogique à un tronc unique scientifiquement déterminable ; combler par beaucoup de suppositions gratuites un certain nombre de lacunes subsistant toujours dans l'ensemble. Et nous ne sommes sans doute pas au terme des hésitations possibles.

Mais il faut bien noter aussi, d'une part, l'instabilité, d'autre part, le caractère surtout négatif et critique, de la conception qui nous est ici proposée.

Instabilité, disons-nous. Si, en effet, pour M. Vialleton, le « pouvoir des facteurs transformistes » est incapable de produire les types supérieurs ou « types d'organisation », (ordres, classes, embranchements), il n'en est pas de même des types inférieurs, « types formels ou spécifiques » (*Op. cit.* I, II). S'il est vrai qu'une théorie scientifique répond, avant tout, àun besoin d'unité, il y a là une difficulté réelle. Quoi qu'en pense le P. de Sinety par exemple, un « transformisme modéré » ne trouvera jamais qu'un mince crédit, et beaucoup resteront tentés de poser la question du tout ou rien. De plus, si M. Vialleton écarte le mot et l'idée même de transformisme, il n'en va pas de même du mot et de l'idée d'évolution. « La succession géologique des êtres constitue bien une évolution, puisque des corps de même type, et par conséquent reliables au moins idéalement, se montrent successivement sous des formes différentes. Mais cette évolution est tout autre que transformiste, puisque le point de départ de ses diverses phases n'est point du tout dans des formes vivantes, qui sont toutes isolées dès leur apparition et terminales, mais dans des germes, théoriquement reliés aux rameaux précédents, il est vrai, mais dont le développement n'est pas simultané avec le leur, attend son heure et suit des voies différentes » (p. 345). Il lui arrive même

de parler en bergsonien authentique de ce « feu d'artifice » que représente l'ensemble de l'évolution des vertébrés — « feu dont les différentes pièces seraient emboîtées les unes dans les autres de façon à éclater à des moments successifs » (ce qui est, à très peu près, l'image même fournie par l'*Evolution créatrice*, p. 344). Bref, resterait seul éliminé un certain transformisme de type mécaniste homogène, uniformément appliqué à tous les échelons de la vie animale. Mais c'est un cadavre, ce transformisme. Laissons les morts ensevelir les morts.

Surtout négatif et critique, disions-nous encore. M. Vialleton amoncelle les difficultés. Mais un monceau de difficultés fait-il une solution ? C'est une proposition généralement reçue en logique que rien n'est plus difficile à fournir qu'une preuve négative. Une théorie scientifique a toutes chances et mille possibilités de survivre, tant qu'elle n'a pas été remplacée. Or, dans l'état actuel des choses, il faut bien dire que seule la conception transformiste remplit le rôle que l'on est en droit d'attendre d'une théorie scientifique : coordonner les faits ; en fournir un principe d'explication ; orienter et stimuler la recherche. « La formidable question de l'insuffisance des archives géologiques », ainsi que parle M. Vialleton lui-même, lui réserve sans doute, dans l'avenir comme dans le passé, de bonnes et mauvaises surprises. Elle ne semble incapable ni d'utiliser les premières, ni de s'adapter aux secondes.

Le lecteur réfléchi, même et surtout s'il est spiritualiste et chrétien, ne se hâtera donc pas d'annoncer « le glas du transformisme » (à vrai dire, ce n'est pas une revue catholique qui donne ce titre). Il joindra au dossier de l'enquête, et les livres de M. Le Roy que nous avons signalés ici même (1) et les deux articles caractéristiques du P. Teilhard de Chardin : *Que faut-il penser du transformisme ?* (2) et de M. L. Cuénot : *Le Transformisme.*

(1) *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence.* Boivin, éd.

(2) *Revue des questions scientifiques* du 20 janvier 1930. Le P. Teilhard de Chardin pose ces quatre principes directeurs : Ne pas confondre dans le transformisme, ce qui est vue fondamentale (solide) et ce qui est explication secondaire (fragile). Ne pas confondre, dans

n'est-il qu'une illusion ou une hypothèse téméraire (1) ? Ce sera sagesse, et il nous remerciera plus tard de ce bon conseil.

Paul Archambault.

Trois livres à retenir

Le Moyen Age est à l'honneur depuis quelques années : on restitue les textes, on commente les doctrines ; il n'est plus permis désormais à un homme cultivé de rester sans information sur les grands courants de la pensée au XII^e^ ou au XIII^e^ siècle. Amis et adversaires peuvent se réjouir d'un tel renouveau. Comme le dit très bien M. Le Roy en parlant de la spéculation médiévale : « Après l'avoir méconnue et surtout ridiculement ignorée, voici que l'on commence à lui rendre justice. Bien plus hardie et variée qu'on ne le croyait, elle a en somme posé les grands problèmes éternels sous la forme que son temps comportait ; et la discussion qu'elle en a faite n'est pas aujourd'hui même sans valeur persistante, loin de là » (2).

Malheureusement, les scolastiques s'expriment en général sans souci d'élégance littéraire. Pour cette raison et pour quelques autres encore, le lecteur moderne a besoin d'une initiation sûre et discrète à la fois, qui lui permette de juger par lui-même, sans lui imposer un jugement tout fait. Le volume que M. E. de Bruyne consacre à *Saint Thomas d'Aquin* (3) mérite, à cet égard, d'être signalé aux esprits impartiaux. L'auteur n'a pas eu

le transformisme, le plan scientifique (de la succession expérimentale) et le plan philosophique (de la causalité profonde). Placer, en son point exact, la difficulté qui subsiste à concilier entre elles, pour le moment, la représentation scientifique et la représentation catholique des origines humaines. Construire, en utilisant les vues du transformisme scientifique, un évolutionnisme spiritualiste plus probable et plus séduisant que l'évolutionnisme matérialiste.

(1) *Revue générale des Sciences pures et appliquées*, du 15 janvier 1930.

(2) *Les Origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence*, p. 303.

(3) Edgar de Bruyne. *Saint Thomas d'Aquin.* Le milieu. L'homme. La vision du Monde. Paris, Bruxelles, 1928.

l'intention d'épuiser son sujet ni de le renouveler complètement ; il n'a même pas voulu faire concurrence aux travaux si nombreux et souvent si remarquables qui ont paru depuis vingt ans sur la question : il sait trop bien la témérité de semblables prétentions. Son dessein, plus modeste, n'en est pas moins utile : « Cet ouvrage, étant avant tout un exposé doctrinal rendu plus compréhensible par une peinture à larges traits du temps et de l'homme, n'apporte pas de renseignements historiques nouveaux. Nous y essayons simplement de pénétrer dans sa pureté primitive la pensée de saint Thomas, telle qu'elle est exposée surtout dans les ouvrages de sa maturité : les Deux Sommes et les « Questions disputées... » (p. 6).

La première partie du livre nous renseigne sur « le milieu » et sur « l'homme ». M. de Bruyne s'y inspire souvent du P. Mandonnet, et ne songe pas à cacher l'âpreté des luttes universitaires et cléricales à l'époque où vécut l'Aquinate. Il remarque aussi l'importance du conflit qui opposait les mystiques aux rationalistes, et l'on souhaiterait qu'il eût insisté davantage encore sur ce point. Quelle belle étude il y aurait à faire sur l'Inquiétude religieuse du Moyen Age ! Nous n'en avons jusqu'à présent que des esquisses partielles : celle, par exemple, de M. Baudin sur les rapports de la Raison et de la Foi, ou celle du P. Rousselot sur le Problème de l'Amour. Et la discussion savante des docteurs n'était alors qu'une manifestation des tendances diffuses dans le milieu social. Ce sont elles surtout qui comptaient : la prédication de saint François d'Assise à elle seule en est la route. Aussi faudrait-il une enquête très étendue pour faire saisir sur le vif le sens historique de l'attitude adoptée par saint Thomas.

M. de Bruyne s'attache principalement à la philosophie même du saint. Il l'expose avec beaucoup de bonheur. On doit le féliciter tout spécialement de ne pas s'être attardé et embarrassé dans la théorie de la connaissance. D'emblée, il place le centre de la doctrine dans la nécessité de l'être. Le point de départ du thomisme ne serait pas sans analogie, pour lui, avec celui d'un Hegel ou d'un Spinosa. En tout cas, son interprétation est d'une clarté et d'un relief saisissants. Par surcroît, son exposé de chaque problème respecte d'ordinaire les proportions

qu'il tient dans l'œuvre de saint Thomas. Comme l'avait fait déjà le P. Sertillanges, l'auteur a grand soin de montrer la part des conceptions physiques et de l'angélologie dans la spéculation thomiste. Son commentaire et ses notes renferment une foule de suggestions intéressantes et quelquefois savoureuses. Il est regrettable toutefois que ces réflexions gardent quelque chose d'inachevé et de fuyant. Sans doute fallait-il choisir, sacrifier, faire court ; mais on se demande si l'auteur ne s'est pas complu dans ce genre rapide, et s'il a une conscience nette de la valeur des idées qu'il remue. On craint par moments que sa description et sa critique n'effleurent la surface des choses sans les pénétrer ; ou plutôt on craint que, tout en les pénétrant au cœur, il n'exerce sur elles, si je peux ainsi parler, qu'une maîtrise subconsciente. Je me hâte d'ajouter que mes réserves ne portent pas sur les grands traits, mais sur le détail des argumentations. Et puis je me borne à poser une interrogation...

Enfin, ce livre est écrit avec sérénité. Il est empreint d'un amour profond pour saint Thomas ; mais cet amour est de ceux qui éclairent, non de ceux qui aveuglent. M. de Bruyne sait reconnaître les défauts, les contradictions, les imperfections. Il en indique beaucoup au passage, et il rassemble le principal dans un chapitre qu'il intitule : *Taches solaires*. Il est disposé par ailleurs à accueillir les idées bonnes de n'importe quel philosophe. La méthode de M. de Bruyne appelle donc la sympathie : il est juste qu'elle l'obtienne.

* * *

Le même goût de liberté disciplinée se retrouve, sous une forme qui sans doute n'aurait guère l'agrément de M. de Bruyne, dans l'œuvre de Max Scheler. La mort qui a ravi le penseur allemand à l'affection de ses élèves et amis, a brutalement interrompu en même temps la courbe de son évolution intellectuelle. En France, on commence à savoir l'empire de cet homme sur la jeunesse d'Allemagne et surtout sur la jeunesse catholique (1). Sa vie a été

(1) *La Vie intellectuelle* a déjà publié deux articles sur lui.

pour beaucoup d'irrésolus une lumière. Nul n'était plus qualifié que lui pour ramener au bercail de la foi catholique les intelligences égarées. Pourquoi faut-il qu'il ait été surpris, à son dernier jour, hésitant lui-même sur le seuil de l'Église ? Que cette épreuve pénible ne trompe personne sur le caractère foncièrement chrétien et sur la portée philosophique de sa réflexion religieuse.

M. Lefebvre a traduit pour la librairie Payot un des ouvrages les plus importants de Max Scheler : *Nature et formes de la sympathie* (1). La tâche du traducteur n'était pas aisée ; il fallait une grande compétence et un réel courage pour l'accepter. A chaque instant la phrase s'enchevêtre, se dédouble. Le style a l'éclat et le déroulement d'une fusée : il est plein d'inclusions cachées qui se développent tout à coup entre deux parenthèses, et qui se taillent leur place dans la phrase, de gré ou de force. Comme dans l'univers d'Einstein, il semble que la ligne droite ici est impossible. Certes, il n'y a aucune confusion de plans : bien au contraire ! Mais on n'arrive à saisir la pensée complète de l'auteur qu'après avoir lu son livre en plusieurs sens.

Il était donc difficile de rendre en français élégant une complexité si déconcertante, d'autant plus que le vocabulaire de Scheler est émaillé de termes assez barbares. Nous avouerons à M. Lefebvre que sa traduction n'est pas toujours satisfaisante. Elle est fidèle, mais au prix de la lourdeur. Elle est exacte quant à la lettre, mais peureuse et timide quant à l'esprit : un mot à mot prudent dans les passages obscurs traduit artificiellement le texte original, sans engager de sens net. Parfois même il y a des incorrections de langage. Tout cela ne va pas gagner trop de partisans nouveaux à la Phénoménologie. Espérons que M. Lefevbre aura à cœur de reprendre son labeur ingrat, et de le mener à la perfection pour une seconde édition.

La méthode de Scheler est essentiellement phénoménologiste : elle cherche beaucoup plus à établir un classement sain des choses qu'à les expliquer *a priori*. Il s'agira donc avant tout de ne pas brouiller les « degrés de déve-

(1) Max Scheler, *Nature et formes de la Sympathie*. Contribution à l'étude des lois émotionnelles, Paris, 1928.

loppement de l'âme et de ses fonctions ». A propos de la sympathie, on distinguera la contagion affective, l'identification affective, la reproduction affective, l'amour sous ses différentes formes, etc... Et l'on montrera la raison essentielle de ces distinctions. Mais il y a beaucoup de demeures dans le Royaume de la phénoménologie, comme en celui de toute autre école. Et la manière d'un Scheler n'est pas tout à fait celle d'un Husserl. On y sent passer un grand désir d'unité totale ; la synthèse y tient, au fond, plus de place que l'analyse ; et les convictions religieuses de l'auteur donnent à sa pensée une constance de perspective qui se discerne malgré l'éparpillement et l'opposition apparente des thèses secondaires (1). En définitive, on ne sait aux côtés de qui il faudrait placer Scheler, si l'on adoptait la nomenclature de Hoffding et si l'on devait diviser les philosophes en continuistes et en discontinuistes. Et quel art admirable de réconcilier et d'assimiler la scolastique, Bergson, les anciens, les modernes ! En quelques lignes, Scheler résume toute une théorie et il la juge ; le plus fort, c'est que souvent il n'a pas tort, et que sa décision s'impose à bon droit. Son éclectisme est actif et conquérant. On lira tout spécialement, pour s'en convaincre, les chapitres les mieux réussis de son livre : dans la I^re^ partie, qui étudie la Participation affective, le chapitre IV sur les Théories métaphysiques de la sympathie ; le chap. VII sur la Coopération des différentes manifestations fonctionnelles de la sympathie ; le chap. XI sur les Rapports entre l'amour et la sympathie.

(1) L'influence religieuse est bien évidente dans un passage comme celui-ci : «... dans l'ensemble des formes de sympathie et des variétés d'amour, la fusion affective vitale et l'amour acosmique (ayant sa source dans l'amour de Dieu) occupent pour ainsi dire deux pôles diamétralement opposés. Entre ces deux pôles, se trouvent disposées toutes les autres formes, qui représentent autant de degrés. Celui qui voulant remonter ces degrés, s'obstine à faire le deuxième pas avant le premier, échoue et tombe » (p. 197). — Et voici le résumé de l'ordre moral qui commande l'ascension vers l'éternité et qui ouvre le secret de toute vie humaine : « Nicht eine isolierte Person sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt in Liebe und sich mit dem Ganzen des Geisteswelt und der Menscheit solidarisch geeint fühlende Person, ist für den Verfasser die sittlich wertvolle » (*Der Formalismus in der Ethik*, Halle 1921, p. XII).

Dans la IIe partie, qui traite de l'Amour et de la haine, le chapitre I sur la Phénoménologie de l'amour et de la haine ; le chapitre II sur les valeurs fondamentales de l'Amour et l'amour de Dieu ; le chap. VI sur la critique de la théorie naturaliste et l'esquisse d'une théorie phénoménologique.

Enfin, dans la IIIe Partie, qui porte sur le Moi d'autrui, les chapitres I et III.

Le danger et le charme de la méthode propre à Scheler, c'est quelle tend à constituer pour chaque phénomène, un plan spécial et irréductible. Parfois de telles distinctions sont nécessaires et salutaires ; par exemple, la distinction de la biosphère (que M. Scheler appelle l'ordre cosmo-vital) et de la noosphère (ordre noétique). En d'autres occasions, la distinction est plus contestable. Et même quand il veut décrire le conditionnement de l'*Eros* et de l'*Agapê*, on sent que Scheler n'est pas parvenu à donner à sa pensée une expression parfaitement mûre ; il faut se reporter à plusieurs passages pour apercevoir sa conclusion (comparer pp. 144, 151, 170, 197, 214, 275).

La loyauté intellectuelle a poussé Scheler à une interprétation très spéciale de l'acte sexuel : «... comme tel», dit-il, « (il) ne rentre pas dans la catégorie des actes dits finalistes : il représente uniquement un moyen d'expression » (p. 169). Cette affirmation, privée des correctifs qui l'accompagnent, ne manquera pas de paraître alarmante. Pure apparence de scandale, dont il est dommage que certains aient été dupes. En réalité, il est peu de philosophes contemporains qui aient eu au même point que Scheler le sens de « l'Eternel dans la vie », et qui aient porté un plus rude coup au matérialisme, s'il est vrai que celui-ci est une tentative pour expliquer le supérieur par l'inférieur. De plus, sa lutte contre le matérialisme doctrinal était subordonnée à une guerre sans merci contre l'égocentrisme moral.

Et quel est à notre époque le penseur qui oserait ou qui saurait traiter de la sympathie et de l'amour sans être vite au bout de sa réflexion devant les faits les plus coutumiers, pourtant, de l'existence humaine ? Max Scheler a accompli ce tour de force de traiter philosophiquement un magnifique sujet trop dédaigné. Son œuvre, dès qu'on en perce l'écorce, livre une substantifique moelle.

Elle est harmonieusement formée elle-même de tradition et de jeunesse.

* * *

M. Régis Jolivet, dans sa *Notion de substance* (1), se plaît lui aussi à rattacher la valeur du monde visible à l'ordre supérieur des essences invisibles en Dieu. Plus d'une fois en le lisant je songeai à ces lignes de Scheler : « ... nous postulons, non une identité essentielle entre l'homme et Dieu, mais une identité entre l'essence de l'âme spirituelle et l'essence de Dieu, pour autant que l'essence de ce monde créé constitue une des innombrables idées de Dieu. C'est de cette essence du monde créé que l'essence de toute personne spirituelle finie fait vraiment partie... nous touchons là à l'idéal éternel auquel l'homme doit chercher à se conformer dans sa vie empirique, aussi bien dans son attitude à l'égard de lui-même que dans ses rapports avec ses semblables... « Deviens (dans ta vie empirique) ce que tu es dans ton essence individuelle » : tel est l'appel que l'amour personnel acosmique adresse à chaque homme, tel est l'« idéal » auquel il l'invite à se conformer, idéal primitif originel qui n'a rien de commun avec un modèle offert à l'imitation de tous, avec un précepte vague et général. Si, en effet, dans l'ordre empirique et physique, les hommes sont plus ou moins remplaçables (selon le type auquel ils appartiennent), ils ne le sont pas du tout dans l'ordre acosmique et métaphysique, malgré les différences de valeur, qui, sous ce rapport, les séparent... Sans cette prémisse théiste, l'amour personnel acosmique est aussi inconcevable qu'inconsistant » (pp. 195, 196).

Bien entendu, toute cette doctrine qui, à la langue près, est du meilleur Moyen Age, transparaît discrètement dans l'essai de M. Jolivet, dont le but est avant tout historique. Mais ce n'est pas l'érudition de M. Jolivet qui m'a ému le plus ; ce sont ses convictions et sa méthode personnelles. Je ne peux qu'approuver celles-ci ;

(1) Régis Jolivet, *La Notion de substance*, Essai historique et critique... Paris, 1929.

je ne suis pas toujours convaincu par celle-là (1). Les chapitres sur Descartes, Leibnitz sont des plus riches ; ils contiennent — soit dit en passant, — un examen très sympathique de l'opinion soutenue par M. Blondel à propos du *Vinculum substantiale*. Que ne puis-je être aussi élogieux pour le reste ! Les pages qui concernent Aristote, celles qui ont trait à saint Thomas et à Scott sont assez superficielles. Et pourquoi n'avoir consacré que quelques lignes à un Fichte, à un Schelling, à un Hegel ? Pourquoi surtout n'avoir pas tenté avec plus de vigueur et d'originalité l'inventaire des notions si complexes et si subtiles du *per se*, de l'*in se*, du *propter se*, de l'*a se ?* M. Jolivet se réserve peut-être pour un travail ultérieur, de nature moins strictement historique. Je l'espère sincèrement, et je souhaite qu'il continue d'apporter à la cause de la scolastique l'esprit averti et le jugement pondéré dont elle a besoin pour subsister utilement dans le monde moderne.

Maurice Desbiens.

(1) Autant en dirai-je de l'étude, très distinguée d'ailleurs, que M. Jolivet commence à publier dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (janvier-mars 1930) sur la création d'après Aristote.

LA VIE LITTÉRAIRE

M. André Maurois biographe de lord Byron

Sans l'appel de cet après-midi d'août où tous les clochers sonnèrent, M. André Maurois serait sans doute encore industriel uniquement occupé d'affaires, dans quelque Manchester normand, M. Henri Barbusse, loin des agitations de ce monde, écrirait des vers tendres et nostalgiques, tandis que M. André Lamandé distribuerait le savoir aux collégiens de Neuilly. Si Napoléon avait gagné la bataille de Waterloo... Reconstruire le présent à sa guise d'après le passé, jeu charmant, jeu puéril et pourtant pas entièrement vain.

Car M. André Maurois est un homme qui compte. Il figure avec M. Paul Morand, M. François Mauriac et M. Henry de Montherlant, un des quatre M, une des quatre colonnes qui soutiennent la fortune de la maison Grasset. On diffuse ses portraits, on affiche, comme une cote du Sucre ou du Rio, le chiffre de ses tirages. De Cambridge à Berlin on le convoque pour connaître la pensée de la France. Paraît *Byron*, et la presse retentit de l'éclat des trompettes d'airain.

Sa gloire n'a point, certes, cette consécration qu'apporte le temps. A côté de ces grandes firmes qui peuvent inscrire sur la porte d'entrée des dates déjà vénérables, Bourget (1874), Rosny aîné (1886), Bordeaux (1894), la firme Maurois n'a que deux lustres derrière elle. La littérature a connu ses nouveaux riches. Conséquence — et je ne dis pas méfait — de la guerre, car le succès de M. Maurois est de bon aloi.

Ses premiers livres sont en effet des livres de guerre, sinon des livres sur la guerre. Dans *Les Silences du colonel Bramble* et *Les Discours du docteur O Grady*, il rassemble en épisodes et sous le nom d'Aurelle ses souvenirs d'interprète attaché à l'armée britannique. Sous une forme plaisante, où l'humour anglaise s'allie à la malicieuse vivacité française, il expose déjà des dons exceptionnels de conteur vif et sobre, d'observateur perspicace et de psychologue ingénieux jusqu'au paradoxe.

Première œuvres, premiers succès. Du coup, M. Maurois se détache du peloton serré des écrivains de guerre. Son succès suscite ou confirme sa vocation d'écrivain. Il est célèbre, il est écouté. Double invitation à se recueillir pour entendre et transmettre son chant intérieur.

En moins de dix ans, il va s'affirmer dans tous les domaines : essayiste dans *Les Mondes Imaginaires*, ses *Etudes Anglaises*, son *Voyage au Pays des Articoles*, moraliste et philosophe dans ses *Dialogues sur le Commandement*, critique dans ses *Aspects de la Biographie*, romancier dans *Ni Ange ni Bête*, *Bernard Quesnay*, *Climats*, biographe dans *Ariel ou la Vie de Shelley*, la *Vie de Disraëli* et le tout récent *Byron*, et je n'oublie pas le poète qui est partout. Il semble se disperser, gaspiller son capital avec une prodigalité toute juvénile, mais j'ai plutôt l'impression qu'il se cherche. Tous ses livres ne sont peut-être qu'une série d'essais, préparant une œuvre définitive dont on pourrait deviner les grands traits.

Car il y a quelque chose de caractéristique dans tous ces écrits. Ils nous ramènent tous à Maurois ; ils expriment les divers aspects d'un Maurois simple et complexe, en même temps que les aspects de l'univers.

Devant les étudiants de Cambridge, au cours des suggestives conférences qu'il a publiées sous ce titre *Aspects de la Biographie*, M. Maurois définit ce qu'il considère comme les caractéristiques du bouleversement intellectuel consécutif à la guerre. D'abord une recherche hardie de la vérité, quelles qu'en puissent être les conséquences ; d'où haine de l'hypocrisie et de toutes les réserves qui font figure d'hypocrisie ; sentiment de la complexité de la personne humaine ; enfin inquiétude habituelle, ou plus exactement doute, impuissance à se fixer dans aucune affirmation. Comme par hasard, ces carac-

téristiques sont précisément celles qui déterminent la pensée de M. Maurois.

« Quand je vous rencontrai pour la première fois, fait-il dire par un officier qui lui ressemble comme un père (1), Stendhal, Kipling, Tolstoï, Barrès se disputaient un adolescent et le modelaient de compagnie. J'essayai moi aussi de donner mon coup de pouce, puis la guerre vint qui nous emporta. » Donc, bien des pères intellectuels : Stendhal, Kipling, Tolstoï, Barrès, la guerre, et n'oublions pas Alain qui fut le professeur de M. Maurois à Rouen et peut-être son inspirateur le plus puissant, ni Proust, ni Gide.

De tant d'influences contradictoires, se dégage une personnalité assz confuse et instable. Romanesque et réaliste, attaché à la cité des formes et des joies sensuelles en même temps que citoyen des mondes imaginaires, conservateur et libéral, individualiste et soucieux des disciplines sociales (2), émancipé des morales pratiques (surtout des morales sexuelles) et persuadé de la nécessité d'une morale, agnostique et religieux, disciple à la fois de Tolstoï et de Kipling, de Joseph de Maistre et d'Alain, il cherche à découvrir, comme Barrès, une méthode de domination de son moi.

« Se créer soi-même, se connaître comme « tranchée de départ », connaître cet appétit de plaisir, cet amour-propre unique et cet esprit paresseux, les connaître et les refuser, les reconstruire tels qu'on les souhaite, savoir qu'un grand poème comme une grande bataille (et aussi une grande vie), c'est une somme de petites décisions. » (3)

La littérature n'apparait pas à M. Maurois comme un jeu gratuit de l'esprit, comme un sport, comme un plaisir, ni non plus comme un gagne-pain. La littérature, c'est un moyen ouvert à certaines âmes passionnées pour rétablir en elles la stabilité, la paix, pour résoudre les problèmes qui les obsèdent. « L'artiste est un être qui a accumulé au cours de sa vie des sentiments dont il ne pouvait trouver l'emploi dans l'action. Ces sentiments l'étouffent,

(1) André Maurois. *Dialogues sur le Commandement*, p. 117.
(2) L'homme est pour lui un polypier d'instincts, « une colonie de sentiments ». Et une colonie appelle un gouverneur.
(3) *Dialogues sur le commandement*, p. 122.

emplissent son âme jusqu'à la faire éclater. C'est quand il éprouve le besoin fort de se libérer que l'œuvre jaillit, avec une force presque spontanée. L'art est pour lui un moyen d'expression (1) ».

Formule qui vaut pour Barrès comme pour Lamartine ; formule qui vaut pour l'auteur de *Meïpe*. Peut-être la négligera-t-il quand il sera député d'Elbeuf. Jusque-là, il cherchera à libérer son activité dans ses livres. « Moyen d'expression », l'essai ; moyen d'expression, le roman ; moyen d'expression, la biographie.

Dans la biographie, plus même que dans le roman, M. Maurois est à l'aise. A une époque où ce genre d'écrire a reconquis la faveur du public et déchaîné l'émulation des écrivains, il l'a porté à un point de perfection qu'aucun de ses contemporains n'a dépassé ni peut-être atteint. Il a commencé dans *Ariel* par la biographie romancée, mais il s'en est vite éloigné, sans pour cela tomber dans l'érudition sorbonesque. Il ne manque pourtant pas de références — dans *Byron* il prend plaisir à les étaler. Mais sous le fatras des documents, des souvenirs, des faits menus ou considérables, il cherche l'homme vivant et contradictoire. Il envisage sa tâche, non en érudit qui groupe des textes, mais en artiste qui veut créer la vie.

Shelley, Disraëli, Byron, tous ses modèles sont Anglais. Cet essayiste passe la frontière. C'est un importateur de matières premières, comme les grands filateurs ses confrères. Il les façonne à sa manière, à la manière française. Pourquoi cette prédilection qui n'est certes pas le fait d'un hasard, puisqu'il estime au contraire que le choix du sujet est d'une importance capitale ? Pourquoi ?

Vous êtes un grand peuple, dit Aurelle au major Parker, son compagnon de tente britannique. Il ajoute aussitôt : « Mais vous êtes un drôle de peuple (2) ». Ils réalisent, les Anglais, mieux que tous autres, ce mélange de comique et de tragique qui est la trame de la vie. De leur grandeur et de leurs bizarreries, de leurs vertus déplaisantes et de leurs défauts séduisants, se dégage une personnalité singulièrement attirante dans son relief accentué.

(1) *Aspects de la biographie*, p. 103.
(2) *Les Silences du Colonel Bramble*.

Dans ses *Aspects de la Biographie*, où il a glissé tant de confidences, M. Maurois s'explique sur les raisons de ses choix.

« Lorsque j'ai lu pour la première fois une brève vie de Shelley, j'ai éprouvé une vive émotion. Voici pourquoi : je venais de sortir du lycée avec des idées politiques et philosophiques qui représentaient assez bien... ce qu'avaient été les idées de Shelley et de son ami Hogg au temps où ils arrivaient à Londres. Puis, brusquement contraint à l'action par les circonstances, j'avais trouvé mes idées en conflit avec mes expériences... J'étais irrité contre l'adolescent que j'avais été, et indulgent parce que je savais qu'il n'aurait pas dû être autrement. Je souhaitais, à la fois, l'exposer, le condamner et l'expliquer. Or, Shelley avait connu des échecs qui me semblaient un peu de même nature que les miens... Oui vraiment, il me semblait que raconter cette vie, ce serait un peu me libérer moi-même. (1) »

Il explique ensuite l'origine de son *Disraëli*.

« Qu'arrive-t-il au romantique qui ne meurt pas avant trente ans dans la baie de la Spezzia ? Comment parvient-il à réconcilier les rêves de sa jeunesse avec la vie d'action qu'il est presque toujours forcé de mener dans son âge mûr ? Tel était le problème qui me troublait maintenant, et je cherchais un héros qui me permît de le traiter par les mêmes moyens. Un jour, je lus dans Maurice Barrès que la vie la plus intéressante du XIX^e^ siècle était celle de Disraëli... J'avais affaire à un personnage nouveau pour moi, le romantique qui est en même temps un homme d'action, qui réussit au sens temporel du mot, mais qui échoue au sens spirituel et qui meurt romantique impénitent, mais non victorieux.... Il me semblait presque qu'a travers lui j'avais appris, sans l'avoir éprouvé moi-même, ce que sont la vieillesse et l'approche de la mort, dur et nécessaire apprentissage. En même temps, il me semblait qu'à travers lui je pouvais exprimer une doctrine politique qui était exactement celle que je cherchais, je veux dire le conservatisme populaire, le mélange d'un grand respect pour la tradition, pour tout ce qui a été acquis dans le passé par l'humanité, avec un souci du bonheur de tous et un désir de réforme dans l'ordre (2). »

Byron répond au même besoin de libération. En analy-

(1) *Aspects de la biographie*, p. 107.
(2) *Op. cit.*, p. 109-110.

sant dans le poète anglais ce romantisme et ce romanesque qui le hantent, M. Maurois les exorcise.

Si, suivant une méthode qui lui est familière, nous distinguons dans le héros, l'homme lui-même, tel qu'il est réellement, le *personnage* (l'homme tel que les autres le voient) et le *masque* (l'homme tel qu'il voudrait être), nous constatons des divergences essentielles.

Lord Byron nous est, il faut l'avouer, devenu étranger. La critique lui est assez sévère. Nous ne le supportons que tamisé par Musset. M. Charles du Bos voit en lui un poète de second ordre. « Il y a, écrit M. Lalou, entre Byron et un très grand poète comme Keats ou Shelley, toute la différence de la rhétorique au lyrisme. »

Le grand public en est resté à l'opinion sommaire qu'ont gardée de Byron ses contemporains d'Angleterre. Un dandy méprisant rejeté, pour son inconduite et un scandale éclatant, hors de la société policée, un libertin blasphémateur comme le don Juan de Molière, un grand seigneur démagogue dont l'œuvre tout entière est une révolte, et dont la suprême chance est de mourir en insurgé, mais pour une insurrection acclamée de l'Europe bien pensante, l'exilé somptueux de *Childe Harold*, l'outlaw du *Gersani*, le Titan vaincu de *Manfred*, voilà les images qu'il laisse de lui à travers une œuvre que l'on admire de confiance, à distance, sans trop s'en approcher.

La réalité est singulièrement plus complexe.

Négligeant de parti pris tout ce qui est critique littéraire, ne signalant les œuvres que pour les rattacher aux péripéties de la vie du grand poète, en un mot, voyant l'écrivain dans l'homme, M. Maurois a écrit sur le châtelain de Newstead un livre touffu, puissant et évocateur.

De l'immense bibliographie consacrée à lord Byron il a tout lu, tout dépouillé. Une heureuse fortune lui a même permis de puiser à des documents inédits, comme le *Journal de lady Byron* et la correspondance de Byron et de miss Elphinstone. Sur les problèmes les plus épineux, les plus disputés — (amours incestueuses du poète avec sa sœur Augusta vie conjugale de Byron) — il apporte un avis net, motivé et sans doute définitif. Et de tant de textes se dégage, bien différente de celle que lui assignent la tradition ou ses propres déclarations, une physionomie nouvelle du poète.

Tout le prédestine à l'excessif, au tragique, au pathétique, ce fils des Byron sensuels, indisciplinés, et des Gordon écossais, cruels, séduisants et cyniques. De brusques sautes de fortune, la noire misère, puis la fortune et le nom, l'abbaye héréditaire de Newstead où l'ombre des moines massacrés rôde encore sous les cloîtres, un père aventurier qui l'abandonne, une mère à moitié folle, qu'il appelle une *Tisiphone*, un intérieur qui est un enfer, tout prépare un romantique désordonné dans cet enfant vaniteux, violent et comprimé, dont l'infirmité congénitale exaltera encore la sensibilité maladive.

Il grandit. C'est maintenant un dandy en chapeau blanc et en manteau gris clair, qui se promène en calèche avec deux chevaux de selle conduits par un groom, un valet et deux chiens. Mais la nuit il pose ses pistolets près de son lit, et claque des dents si fort qu'il doit placer une serviette entre ses mâchoires.

Ses passions sont frénétiques. A Athènes, pour prouver son amour, il se déchire la poitrine avec un poignard. Un amour chaste et déçu le précipite vers des amours moins innocentes. Les femmes accourent vers lui, sa hauteur dédaigneuse, sa beauté presque sinistre, sa mélancolie, son inconstance même, tout les fascine, et sa sœur Augusta tombe aussi dans ses bras. (1)

Le point culminant de la vie de Byron, c'est son mariage malheureux. « Lady Byron était absolue et elle était amoureuse, deux dangereux obstacles sur le chemin de la sagesse », écrit M. Maurois avec cette ironie voilée qui lui est habituelle. Après les premiers jours de scènes coupés de badinages — *la lune de mélasse* — les deux caractères se heurtent. Annabella a trop à oublier, Byron trop à apprendre. Ils se lassent, se meurtrissent. La rupture tourne en scandale. Chassé de son foyer, chassé de Londres par ses pairs, Byron, dieu tombé, passe la Manche, fuit le Paradis Perdu qu'il ne reverra plus.

Puis c'est l'Italie voluptueuse et conspiratrice, la comtesse Guiccioli, ardeur et lassitude, Shelley, une amitié bientôt penchée sur une tombe, enfin l'évasion suprême,

(1) M. Maurois conclut formellement en faveur de l'inceste, mais il plaide les circonstances atténuantes (Augusta demi-sœur de Byron, rapports interrompus au mariage du poète).

la lyre troquée contre l'épée, la Grèce sublime insurgée et la mort, comme une apothéose, dans Missolonghi assiégée.

Il y a bien là tout le dessin apparent de cette aventureuse destinée. Nous sentons les pulsations de toutes ces révoltes contre l'arbitraire, mais aussi contre l'ordre social, contre l'hypocrisie, mais aussi contre la morale. Byron est bien la voix éloquente de toutes les protestations légitimes ou injustifiées, l'écho sonore de l'Europe libérale de la Sainte Alliance, « le volcan dont l'éruption empêche un tremblement de terre ».

Oui, tel est bien le « *personnage* » de Byron, ce beau ténébreux en proie aux femmes et réprouvé par le puritanisme anglais. Faut-il ajouter qu'il n'était et ne se voulait pas tel ?

Avec sa méthode d'intuition sympathique, M. Maurois nous fait pénétrer dans l'intimité de cette âme tourmentée. Il nous montre à la fois le *masque*, le héros tel qu'il se concevait lui-même, et l'homme tel qu'il se dévoile à l'analyse.

Lord Byron se définit « un étranger dans le monde des vivants ». Un orgueil encore exacerbé par son infirmité le porte à toutes les actions violentes, celles qui forcent l'attention, fut-ce en même temps que l'indignation. Ses ancêtres n'ont-ils pas poussé leurs passions jusqu'au crime ? « Dès que la pensée l'en toucha, l'inceste dut le hanter. Ne lui suffisait-il pas d'imaginer une passion dangereuse pour s'y croire prédestiné ! » La gloire se pose sur lui sans qu'il l'attende. Il en est vite las. Il rougit de ne tenir qu'une plume, lui, fils de guerriers. N'être qu'un gratteur de papier quand on a rêvé d'être Manfred ! L'action l'attire. Mais quelle action ? Défendre les pauvres à la Chambre des Lords, conspirer, scandaliser des maris ou des clergymen ? Piètres aventures. Seule sa dernière expédition semblait égale à ses rêves. N'allait-il pas donner la liberté à tout un peuple ? Un peu de pluie suffit à le terrasser. Il serait toujours un vaurien !

Mais M. Maurois ne s'en laisse pas imposer par cette attitude héroïque. Il se flatte d'avoir découvert le secret du grand écrivain. Ses révoltes, son satanisme, son romantisme : façade. Ou plutôt, il y a en lui plusieurs Byron qui s'opposent : le sentimental et le cynique, le conformiste et le réformé.

Le trait essentiel chez lui, c'est une sensibilité généreuse et maladive, qui aurait pu former la matière d'un beau caractère, une faiblesse masquée de violence, un esprit romanesque voilé de sécheresse apparente.

« Je puis affirmer que je n'ai jamais séduit aucune femme. » De fait, ce sont les femmes qui ont couru vers le beau gentilhomme. Sa femme même, c'est elle qui lui a fait les avances. Il la torture, mais malgré lui. « Il cherchait dans l'amour un mélange d'amitié gaie, de sensualité et de tendresse presque maternelle ». Il tombe sur une terrible logicienne, « *la princesse des Parallélogrammes* », une protestante à l'ardent prosélytisme qui tourne à la Clytemnestre.

N'écoutons pas ses blasphèmes. Il ne s'est jamais libéré de son enfance calviniste. « Le plus terrible, c'est que je crois », dit-il un jour avec épouvante à lady Byron. Il croit aux dogmes sombres de la prédestination. Il brave Dieu, mais c'est qu'il continue de le craindre. Il sait qu'il se jette dans le péché. Qu'importe, puisqu'il est damné. Le péché, c'est le danger, et le danger, c'est la vocation même de Byron.

Ses œuvres ne sont qu'une tentative désespérée pour exprimer ses instincts contradictoires, pour retrouver l'unité de son moi. *Childe Harold*, la *Fiancée d'Abydos*, *le Corsaire*, évasions manquées. Il en arrive à juger sévèrement toutes ses œuvres de jeunesse, qu'il trouve artificielles ou morbides. Ses goûts le portent vers les écrivains classiques, Voltaire, Pope. Byron, ou le romantique malgé lui !

M. Maurois a su nous faire entendre à la fois le chant et le contre-chant qui accompagnent la vie de Byron. A vouloir trop comprendre a-t-il été trop indulgent ? D'aucuns l'ont dit. Il faut toujours grief à Byron de ses défis à la société, à la morale, au christianisme. Plus sévères que lady Byron, qui pardonna, ils s'indignent de son amour incestueux. Un grand écrivain aurait-il des droits qui n'appartiennent pas aux simples mortels ? Nous savons bien que non. Mais M. Maurois, qu'en pense-t-il ?

Nous lui savons gré au moins, sans réserve, d'avoir écrit un de ces livres passionnants où s'agitent des problèmes qui sont de tous les temps. Il nous plait de citer,

en terminant, ces quelques lignes où il nous expose l'avenir de la biographie avec, peut-être, un brin de malice subtile :

« Ce sera toujours un genre difficile. Nous exigeons d'elle de la science et les enchantements de l'art, la vérité sensible du roman et les savants mensonges de l'histoire. Il faut, pour doser cet instable mélange, beaucoup de prudence et de tact. Carlyle a dit qu'une vie bien écrite est presque aussi rare qu'une vie bien employée... *Une vie bien écrite est beaucoup plus rare qu'une vie bien employée* (1). »

Jacques NANTEUIL.

Un monument définitif à Eugénie de Guérin

Parmi les figures du dernier siècle que les anniversaires romantiques contribuent à ramener sous nos yeux, qui ne connaît Eugénie de Guérin ?

Pour nous parler d'elle, d'elle et de son frère Maurice, puisqu'ils sont, ces « deux yeux du même front », inséparables dans la tombe comme ils l'ont été dans la vie, et que s'occuper de l'un, c'est travailler à la renommée de l'autre, nous avons l'ouvrage d'Abel Lefranc (2), ceux de Zyromski (3) et ce livre charmant de Geneviève Duhamelet sur *La vie et la mort d'Eugénie de Guérin* (4) dont un délicat article de Jacques Nanteuil entretint en son temps nos lecteurs. Nous avons surtout son *Journal* et ses *Lettres*, régal d'âme et régal littéraire, dont se sont enchantés tant d'esprits divers, depuis Lamartine et Montalembert jusqu'à Jaurès...

Nous connaissions le Cayla, la vieille gentilhommière qui dresse au pays languedocien, dans un horizon de molles collines et de frais vallons, sa terrasse et sa tour. Nous connaissions l'entourage d'Eugénie : son père

(1) *Aspects de la biographie*, p. 177.
(2) *Maurice de Guérin d'après des documents inédits.* Paris, Champion, éd., 1910, in-8.
(3) *Maurice de Guérin. Eugénie de Guérin.* Paris, Colin, éd., 1921, 2 vol. in-12.
(4) Paris, Bloud et Gay, 1926, in-12.

Joseph de Guérin, dont, à 14 ans, elle devint, par suite de la mort prématurée de sa mère, l'aide et l'appui ; ses frères et sœur : Frembert, « Eran », l'aîné, beau garçon et beau chasseur ; Marie aux joues roses, « Mimi » « Mimin », la sœur cadette ; et enfin le petit Maurice, né en 1810, de cinq années plus jeune qu'elle, l'enfant de ses soins et de sa sollicitude, « la gloire et la joie » de son cœur, que la phtisie devait emporter à 28 ans.

Nous connaissions Louise de Bayne, l'amie chère entre toutes, et son château de Rayssac, noir séjour perdu au milieu des montagnes du Castrais, où, du riant hôtel de la sous-préfecture de Gaillac, l'avait transportée la révolution de 1830. Nous savions qu'outre cette grande affection, Eugénie possédait en terre albigeoise une fraîche et jeune « guirlande d'amies », avec qui elle échangeait de jolies lettres, et qu'elle allait de-ci, de-là, visiter.

Elle nous avait fait confidence de ses transes fraternelles. Maurice, après un court séjour à la Chesnaie, près de l'abbé de Lamennais, était revenu préparer l'agrégation à Paris, et sa santé et sa foi se montraient également chancelantes. En priant et en exhortant, la sœur lointaine s'efforçait de garder à Dieu l'âme perdue « dans l'écume et le bruit » du flot terrestre.

Nous connaissions Caroline de Gervain, « Caro », la petite Indienne venue d'au-delà les mers pour être la femme de Maurice, « son Eve charmante », et sa brave et rude femme de tante, Mlle Martin-Laforêt, qui tenait serrés les cordons de la bourse du jeune ménage, et froissait sans s'en douter les délicatesses extrêmes du jeune poitrinaire. Nous connaissions Marie de Maistre, la mondaine baronne, âme de feu dans un corps délabré, dont les yeux noirs avaient allumé en Maurice une passion partagée, que la grande sœur voulut se mêler de guérir, en confiant à Caro le cœur de son frère, et en se chargeant de celui de la baronne. Nous connaissions les relations d'Eugénie et de Barbey d'Aurevilly, ce frère de cœur de Maurice, devenu, après la mort de celui-ci, le frère d'adoption.

Nous savions que la fin de cette vie tôt terminée avait été douloureuse, et qu'avant de s'éteindre à 43 ans, le 31 mai 1848, de la maladie de Maurice, Eugénie avait connu bien des déchirements. Maurice était mort dans ses bras, le 19 juillet 1839, et la gloire que sa courte existence

n'avait pas connue, il semblait bien que son tombeau non plus ne la connaîtrait pas, puisque les manuscrits de ses œuvres paraissaient perdus à jamais, dérobés par Barbey qui s'enfermait dans le plus inexplicable des silences. Louise était morte, Caroline à Calcutta ; et l'amitié de Marie de Maistre, « la reine de son cœur », celle de Barbey, l'« ami de bronze », mortes aussi d'une mort infiniment plus cruelle que celle de tombeau.

Nous savions tout cela. Et pourtant, nous ignorions beaucoup encore.

Quand avait paru la première édition des œuvres d'Eugénie de Guérin, les convenances, et aussi les scrupules de la timide Marie, sa sœur, avaient fait supprimer bien des passages, biffer bien des noms. Simplifiée à l'excès, dégagée de son milieu, cette figure apparaissait un peu comme une sainte de vitrail, perdue dans quelque monde lointain et éthéré. Il restait à accuser les contours de ce visage trop estompé, à redonner aux traits vigueur et expression, à dessiner aussi le fond du tableau.

La tâche a tenté M. l'abbé Barthès. Il vient de consacrer à Eugénie de Guérin (1) une thèse de doctorat en deux in-8°. Pour cette œuvre, qui représente les loisirs et les veilles de vingt années, et s'encadre entre la publicationdes *Lettres à Louise de Bayne* (2) et celle des *Lettres à son frère Maurice* (3), (en attendant l'édition, annotée et complétée, du Journal, qui nous est promise), les textes connus ont été repris et restaurés dans leur intégrité primitive, et tous les inédits encore existants, — une masse énorme... — mis à jour. Travail de bénédictin ! Grâce à lui, nous voici maintenant en face d'une de ces peintures de l'école primitive italienne, où un portrait aux traits fouillés se détache sur un fond tout rempli de détails charmants et évocateurs.

Le fond de la toile, c'est la vie intime de cette petite société familiale et amicale qui formait le milieu où vécut Eugénie. Un tout petit monde d'autrefois, mais bien vivant et caractérisé. Le grand soleil du Midi, qui échauf-

(1) *Eugénie de Guérin, d'après des documents inédits*, par Emile Barthès, professeur de philosophie et d'apologétique au grand séminaire d'Albi. Paris, Lecoffre.

(2) 2 in-8°. Paris, Gabalda, 1924-1925.

(3) In-8°. Paris, Gabalda, 1929.

fait les passions politiques et parfois brûlait les récoltes, éclaire la première partie du décor. Nous nous représentons mieux, maintenant, la jeunesse active et grave d'Eugénie devenue si tôt maîtresse de maison, après avoir vu de près les difficultés au milieu desquelles se débattait alors un gentilhomme-campagnard qui voulait faire honneur à un vieux nom et élever quatre enfants avec le maigre revenu d'un petit domaine. L'ennemi d'alors, ce n'était pas la vie chère : on avait un mouton gras pour 18 francs, deux bœufs pour 400 francs, une robe et un chapeau, — de satin, s'il vous plaît ! — pour 10 francs ; mais la grêle, le chaud, le froid, et la mévente. Pour joindre les deux bouts, il fallait pas mal se priver et payer de sa personne. Au Cayla, c'est Eugénie qui surveille les couvées, trait les brebis, étend et repasse la lessive. Et nous l'admirons de ne pas s'être laissé entamer, si peu que ce soit, par les soins et les soucis de cette existence mesquine, d'être restée intellectuelle et fille de race.

M. l'abbé Barthès ne veut pas que l'on continue à dire, après Barbey d'Aurevilly, que son héroïne ne s'était développée « que par le sentiment et la solitude », et à la traiter de « divine ignorante ». Il veut que nous sachions qu'elle était instruite, qu'elle avait lu et profité de ses lectures. Maurice l'avait aidée de ses conseils, avant qu'elle ne subît, plus tard, l'influence de Barbey. Son style, même, tout spontané qu'il parût et fût (ses manuscrits, écrits du premier jet, sont presque sans ratures), elle l'avait travaillé, et ce sont les poésies que, poussée par sa famille et ses amis, et aussi, je pense, par quelque innocent démon, elle prépara à plusieurs reprises pour les Jeux Floraux, qui lui en fournirent l'occasion. Poète, elle l'était, certes, et jusqu'au bout des ongles, sachant de la plus banale petite chose faire jaillir la poésie, mais la prose, et non les vers, était son véritable instrument.

D'ailleurs, quelque lentes que fussent les diligences et lointain ce coin de Languedoc, les grands courants du moment arrivaient jusqu'à cette petite société où l'on avait des loisirs pour savourer l'ouvrage prêté par une bibliothèque amie, en discuter longuement sous le manteau de la cheminée, et écrire des lettres d'une taille bien

en rapport avec les onéreux frais de poste. A Rayssac, M. de Bayne lisait l'*Avenir* et s'enthousiasmait pour les idées de Lamennais.

La seconde partie du décor, c'est Paris, où, par deux fois, en 1838 et 1841, nous voyons Eugénie de Guérin évoluer dans le sillage de l'aristocratique baronne de Maistre.

Grandes joies, grandes douleurs surtout l'attendaient là. Paris, le Paris de Maurice, « sa terre promise », ne devait pas être longtemps le « Paradis sur la terre » qu'avait rêvé la tendresse d'Eugénie. Nous le savions, depuis la publication par le comte de Colleville, en 1911, de ce IX^e^ cahier du Journal (1) qui ne devait « jamais voir le jour ». Nous voyons mieux maintenant, après avoir pénétré sous la conduite de l'abbé Barthès dans ce chapitre secret de la vie d'Eugénie, la nature des dissentiments qui dressèrent l'une contre l'autre, — « bergeronnette du Gange » contre « palombe du Cayla, » — la petite épouse jalouse et la trop maternelle grande sœur. Pour peu de temps d'ailleurs, puisque, huit mois après son mariage, Maurice s'éteignait, et qu'auprès de son lit de mort, il n'y eut plus que deux tendresses également éplorées, unies dans le même désespoir. Les difficultés qui s'élevèrent pour le règlement de la succession du défunt, — une dette de tailleur de 4.000 francs qui mit dans l'angoisse le pauvre Cayla, — n'altérèrent pas durablement la bonne intelligence rétablie. Même devenue plus tard M^me^ Vincent, Caro devait rester toujours attachée aux Guérin, et demeurer pour eux la relique vivante du cher passé.

Plus difficile à éclaircir reste la question des relations d'Eugénie et de Barbey.

Nous avons son témoignage, à lui, dans une lettre à Trébutien :

> Il y a un portrait d'elle dans mes *Memoranda*, tracé après un jour de connaissance. Ressemblant. Tout y est, moins la passion que j'y ai vue depuis, une passion chauffée à blanc par une virginité concentrée et la ligne terrible des trente ans. Cette bouche

(1) *Un cahier inédit du Journal d'Eugénie de Guérin.* Paris, Mercure de France, in-24.

malade de désirs se tordait à autre chose qu'à l'hostie et la sainte hostie en y passant n'en apaisait pas les feux.

Mais nous sommes avertis qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre toutes les affirmations de ce fat.

Nous avons aussi le témoignage — indirect — de Mme de Maistre, dans le cœur de qui, sans doute, s'estompait le souvenir de Maurice, et qui commençait à s'éprendre de Barbey. Elle crut qu'Eugénie voulait le lui voler, et, dans un geste de colère, dénoua brutalement « la rare et charmante amitié » qui les unissait. Ce fut la tragique « bataille des dames », où l'abbé Barthès précise de manière intéressante la conduite de l'entourage de la baronne.

Eugénie, elle, sur le caractère de son amitié avec Barbey, n'a rien dit. Ou plutôt, elle a proclamé, par toutes les lignes du Journal continué pour lui, qu'elle ne voulait et ne pensait lui porter qu'une affection fraternelle et apostolique. Lui, c'était encore un peu Maurice ; et c'était encore aussi une âme à ramener à Dieu. Y eut-il quelque chose de plus, dans l'ordre du sentiment, je veux dire ? Qui le saura ?

Et après tout, qu'importe ? Il me semble que l'abbé Barthès se donne bien du mal pour laver Eugénie du soupçon d'un crime qui n'en eût guère été un. N'en déplaise à Barbey, qui avait dû connaître plus de *Paula* que d'*Eugénie*, le mot amour, — nous l'employons pour Dieu, — n'implique pas forcément et tout d'abord chair et fange. Il y a l'amour, toujours prêt aux abnégations, de la mère pour son enfant, et l'amour, fait de pieux respect et de chevaleresque dévouement, du servant pour sa dame. Et puis, quand bien même Barbey n'aurait rien exagéré ? Nous sommes sûrs, n'est-ce pas, ou alors il faut renoncer à se fier à aucune vertu humaine, que si Barbey était venu demander à Eugénie d'être sa maîtresse, elle aurait fui en poussant un cri de biche blessée ? Que nous faut-il davantage ? Nous ne sommes responsables que de notre vouloir, et non pas d'avoir été pétris du limon de la terre.

Peu d'âmes, comme peu de visages, supportent d'être contemplées longuement et de tout près. C'est une épreuve à laquelle la vraie beauté seule peut résister.

Eugénie de Guérin la subit victorieusement. D'avoir

connu, plus encore que nous ne le supposions, les rêves, les illusions, les douleurs et jusqu'aux infirmités de la pauvre humanité, elle ne nous apparaît pas diminuée. Les petites ombres, même, et les petites taches inévitables : son amusante et puérile foi légitimiste, ses incompréhensions vis-à-vis de Caro, la petite épouse énamourée, à la jeune ferveur de qui il eût peut-être été plus sage de laisser tout de suite le champ libre ; ses petites ambitions littéraires, au moment des Jeux Floraux et plus tard, quand il s'agit de tenter d'attacher sa propre renommée à la remorque de la gloire de Maurice, sa tendance à prêcher et à sermonner sans cesse, qui contribua peut-être, à la longue, à exaspérer les nerfs à fleur de peau de la maladive baronne ; tout cela la rend seulement plus humaine, plus vivante et proche de nous.

Nous la savions vierge sage. Elle est pour nous, maintenant, femme et femme forte.

Une fleur seulement sur une tombe, une pierre de plus à un mausolée, le livre de M. l'abbé Barthès, comme il le dit trop modestement ? Non. Mais bien plutôt un monument définitif auquel les fervents de la solitaire du Cayla viendront s'appuyer pour tresser les couronnes de l'avenir.

Pauline Le Cormier.

Voici des fruits

Aux amis de la Nouvelle Journée, Paul Maubert offre *Douze poèmes d'été* (1). Beau douzain de pièces éprouvées et choisies, gerbe serrée : rien de cette parcimonie pauvre qui est aujourd'hui de règle chez les amoureux, les fournisseurs et les poètes. L'auteur a poussé plus loin encore les scrupules de sa délicatesse : il veut que le caractère, la composition, le papier même servent le vers ! Ainsi faisait-on autrefois pour le choix d'un écrin.

Il serait facile d'évoquer une jeunesse ardente et grave, toute à la recherche de l'Innommé. Maubert ne veut plus choisir quand il s'agit de ses maîtres symbolistes, de ceux

(1) Bloud et Gay, éd.

qui, connaissant les maîtres mots, le guidèrent dans la vivante silve des symboles.

La fidélité pourtant s'attarde au souvenir de Le Cardonnel : ciel gris d'Armor et romaine Valence, cloître bénédictin et candeur franciscaine, humanisme platonicien et sacerdoce, Maubert semble l'aimer pour sa complexité et pour ses ambitions. Puis il revient à la simplicité raffinée de Claude Debussy. Personne depuis Jacques Rivière n'avait mieux senti cette musique de caprice et de primesaut, de tendresse et de sanglot, et pour tout dire de « pureté inquiète ».

Mais la jeunesse passe, voici l'été. J'aime ce choix d'une saison trop dédaignée. Les feuilles d'automne tombent sans fin sur notre littérature, le printemps a essoufflé les petits oiseaux et tari les ruisseaux trépillants, l'hiver semble fournir à nos villes leur climat normal. Vive l'été, saison virile, saison des travaux et des engrangements, mois de clarté et de murissement Trop d'adolescences vénéneuses, qu'on veut nous faire passer pour des avrils ; trop d'arrière-saisons faisandées qui se disent de haut-goût et qui ne sont que déliquescence. Maubert aime l'épanouissement, la plénitude, la maturité. Il goûte le tragique de cette heure où l'œuvre touche à sa perfection ans pourtant se détacher de la vie qui la nourrit encore et encore souffre en elle.

« L'heure n'a pas sonné, que les vents me les cueillent ;
car je les sens toujours plonger comme autrefois
leur racine secrète et douloureuse en moi. »

Cet été d'ailleurs n'a pas l'opulence molle des pastorales. Les éléments, sous l'apparente harmonie, sont en lutte. L'eau — bru ques cataractes de l'orage, fausse surprise de la crue, enveloppement doux et passionné du courant traître — symbolise pour Maubert l'inquiétude et la menace.

« Car l'eau est inconnue et dangereuse ! l'eau
est fugitive ainsi qu'un reflet sur le sable. »

Le triomphe reste assuré à la flamme. Au Midi, roi somnolent des étés, le disciple de Baudelaire préfère le rouge soleil de l'amour.

« O terrible silence ! O midi dévorant !
O grésillement bref des feuilles vernissées,
sol pâmé, passion de mon cœur indompté
brûlant dans la ferveur ardente de l'été. »

Mais bientôt le soir tombe, la nuit s'épanouit irradiée, « beau ciel de juin fourmillant d'étoiles », « fumées des soirs », « fil bleu d'un feu d'herbes qui meurt ».

La ferveur indomptée du midi s'apaise dans une douceur énamourée qui tient du renouveau et de l'éternité.

« Je vois le monde entier que me créa son cœur. »

B. A.

LE TRAVAIL HISTORIQUE ET SOCIOLOGIQUE

L'Eglise de France sous la troisième République

Les amis (et amis des amis) du P Lecanuet — l'auteur de cette vie de *Montalembert* à qui notre jeunesse doit tant de méditations ferventes et d'heureuses inspirations — savent qu'il laissait inédits en mourant, deux volumes, entièrement rédigés, de son *Histoire de France sous la troisième République*. Le premier de ces volumes (1) vient de nous être donné par la librairie Alcan, qui annonce en même temps le second : il embrasse l'histoire du ralliement sous Casimir-Périer et Félix Faure, celle du ministère Méline, de l'affaire Dreyfus, de la préparation et de l'exécution de la loi de 1901.

C'est une histoire douloureuse entre toutes. Une histoire de haine et, par instants, de folie.

La pensée de Waldeck-Rousseau qui est à l'origine de la loi sur les Congrégations, pouvait à la rigueur passer pour une idée d'homme d'État : il semble établi que son but était, non de supprimer les congrégations, mais de les maintenir sous le contrôle de l'État. Mais la force physique, le temps et surtout le caractère lui manquèrent pour contenir les fatalités qu'il avait déchaînées : et c'est lui, au surplus, qui eut la fâcheuse inspiration de proposer Combes pour son successeur. Ici, rien d'un homme d'État. Rien que des vues artificielles et abstraites, mêlées à une haine recuite et fertile en expédients. Plus on se donne de recul, plus on est amené à qualifier sévèrement ce total invraisemblable d'âneries, de perfidies et de violences que représente l'œuvre anticléricale du Bloc, et le peu de résistance qu'offrirent, à quelques exceptions

(1) R. P. Lecanuet, *Les signes avant-coureurs de la séparation. Les dernières années de Léon XIII et l'avènement de Pie X* (1894-1910).

près — celle d'un Ribot par exemple, d'autant plus méritoire — les milieux « républicains » d'alors.

Pourquoi les catholiques, du moins, ne réagirent-ils pas plus efficacement ? Pourquoi se battirent-ils si mal et furent-ils battus si aisément ? Parce que plusieurs causes les mettaient en situation tactique très défavorable.

Leur désunion d'abord. Même sur le terrain religieux, s'entend, et jusqu'au sein de la hiérarchie. Quelques-unes des pages les plus neuves du livre du P. Lecanuet (il semble avoir disposé, à cet égard, d'une documentation particulièrement qualifiée) visent la pétition de l'Episcopat français aux Chambres, dont Mgr Fulbert-Petit, Mgr Bardel et Mgr Chapon avaient pris l'initiative en 1902. Il est stupéfiant de constater qu'à ce moment encore six évêques refusaient de suivre leurs collègues dans la voie de la résistance, et que plusieurs autres ne le faisaient qu'avec tremblements. Entre les congrégations, même situation : chacune s'inspirait de préoccupations personnelles. Sous un tel état-major, comment voulait-on que les troupes offrissent un front unique et sans fissures ?

Les liens de la hiérarchie avec le pouvoir ensuite. Pourquoi tant d'évêques furent-ils si timides ? Parce que, du fait de la législation concordataire et des habitudes prises, les intérêts, même spirituels, de leurs diocèses et de leurs œuvres dépendaient étroitement des dispositions du gouvernement à leur égard — et tout d'abord des bonnes grâces de M. Dumay. Situation affreuse, à laquelle tout paraît préférable. Si quelque chose peut nous empêcher de regretter le Concordat césarien dont la République restait armée, c'est bien cette histoire.

Enfin, d'énormes fautes politiques. Le refus d'intelligence et de volonté opposé aux directions de Léon XIII reste la plus grave : penser que, sans les campagnes des « ultra », les élections de 1898 étaient un triomphe pour le ministère Méline ! L'attitude des catholiques dans l'affaire Dreyfus en fut une autre. Le P. Lecanuet se donne beaucoup de peine pour montrer que l'Eglise n'en devait pas porter la responsabilité : c'est presque de la peine perdue. Mais l'attitude reste, avec ses conséquences, et ce qu'elle impliquait en elle-même : des gens qui en venaient à faire leurs héros d'un Guérin, d'un Henry,

d'un Esterhazy, quelle autorité pouvaient-ils garder pour défendre la liberté et le Droit ? Leur seule excuse, c'est leur inconscience même, et la frénésie de l'heure.

Que conclure de tout ceci ? Que l'avenir *politique* du catholicisme français dépend d'abord de deux choses : unité de front (sur les questions spécifiquement catholiques) sous la conduite de la hiérarchie, et de la hiérarchie seule ; information et sens politiques suffisants. Des événements analogues à ceux que nous venons de rappeler nous trouveraient assurément mieux préparés sur le premier point. En est-il de même pour le second ? Je mentirais en laissant penser que j'en puis être convaincu. Ni les formules simplistes, ni les enthousiasmes irréfléchis n'ont perdu hélas ! leur crédit, si le mirage s'est tout de même un peu atténué, des victoires magiques, demandées à des sauveurs improvisés. Réfléchissons, travaillons... et veillons.

N'en déplaise à *l'Action Française* — qu'il gêne à bien des égards — le livre du P. Lecanuet, qui est riche, est en outre bien fait. La langue est sans éclat, mais honnête et ferme. Le récit est ordonné, toujours habile, souvent poignant. Une atmosphère admirable de lucide sérénité enveloppe tout.

Paul Archambault.

LIVRES REÇUS

R. Aigrain. *La musique religieuse.* — R. P. M. Briault. *Polythéisme et fétichisme.* — B. M. Morineau. *La Sainte Vierge.* — R. P. Janin. *Les églises séparées d'Orient.* — M. Legendre. *Littérature espagnole.* — Gaston Rabeau. *Apologétique.* Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Bloud et Gay, éd. — Le lecteur ne saurait rien délaisser impunément de cette précieuse collection. Il profitera donc de la riche documentation résumée par le P. Briault et le P. Janin. Il admirera une fois de plus l'universelle et infaillible science de M. Aigrain. Il revivra, dans le livre de M. Legendre, les splendeurs du « siècle d'or ». Mais il s'arrêtera sans doute à l'essai particulièrement remarquable de M. Rabeau. Vers la religion, — vers la vérité intrinsèque de la religion, — vers le surnaturel — vers l'Église catholique — pour aboutir à Jésus-Christ : tel est le plan que M. Rabeau propose à l'apologétique et qu'il a donné lui-même à son esquisse. Sur quelques points il serait possible, et peut être opportun de s'exprimer un peu différemment. *Hiérarchiser* les preuves est nécessaire : en montrer la *solidarité* réciproque serait nécessaire aussi. Dans l'ensemble, nul ne contestera la réussite. Utilisation intelligente et brillants résumés, d'une part de l'*Action*, d'autre part du *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison.

Jacques Chevalier. *L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique.* Boivin et C^ie^, éd. Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences. — Comment l'habitude ne saurait être considérée comme créatrice, ni par conséquent, expliquer la nature essentielle des choses ; comment elle ne se réduit jamais à une simple accoutumance passive, mais implique toujours un double élément, acquisition d'état et acquisition d'aptitude ; comment enfin elle est par excellence, mais uniquement, l'instrument et l'outil de l'esprit : tels sont les thèmes dominants de cet ouvrage où s'affirment à nouveau les brillantes qualités de Jacques Chevalier, à la fois familier des méthodes pascaliennes d'intuition et de finesse, et soucieux de dialectique précise et d'information positive. Jusqu'ici son œuvre était surtout historique. Nous le suivrons avec confiance et sympathie dans cette nouvelle étape, où va sans doute se définir peu à peu sa pensée personnelle.

O. Lemarié. *La morale politique. Précis d'une morale civique et internationale.* 1 vol. *La morale des affaires. Précis d'une morale économique.* 1 vol. Alcan, éd. — Si même ils n'en ont pas été détachés, ces deux petits essais s'apparentent étroitement à cette *Esquisse d'une philosophie* dont nous avons autrefois entretenu nos lecteurs. Même méthode, exclusive de toute érudition livresque. Même avantage : en faisant appel à la seule réflexion ou observation personnelle de l'élève, M. Lemarié la stimule au plus haut point. Mêmes inconvénients aussi peut être : l'histoire des problèmes est trop systématiquement ignorée et l'énoncé même des principes en vient à perdre de la précision souhaitable. Mais il y a tant de gens qui ne savent qu'entasser des faits ou des fiches ! L'élève de M. Lemarié saura les critiquer.

Georges Rigault. *Une originale figure savoyarde. Le Frère Louis. Educateur et poète.* Procure des Frères. — Poète ? Il faudrait distinguer. Non, s'il s'agit d'un art subtil et neuf du vers. Oui, s'il s'agit d'un sentiment lyrique de la vie. Educateur ? Assurément, et de la meilleure veine. Sens exquis de ces âmes cachées ; sentiment aigu du pittoresque ; larges perspectives historiques : Georges Rigault avait tout ce qu'il faut pour traiter avec relief le sujet. Le grand public aurait bien tort de croire que le livre n'est pas pour lui.

Saint François de Sales. *Pages choisies. Introduction de Francis Vincent.* Arthème Fayard et Cie — Abbé René Aigrain. *Les plus belles pages de Saint-Bernard.* Ernest Flammarion, éd. — La formule « morceaux choisis » répond à un besoin trop permanent pour être jamais abandonnée. La librairie Fayard et le libraire Flammarion publient chacune une collection de « pages choisies » destinée au public catholique — décidément très disputé. Entre plusieurs autres, signalons notamment ceux-ci, dus à des interprètes particulièrement qualifiés, et particulièrement sympathiques aux lecteurs de *la Nouvelle Journée.* On rapprochera le second du beau livre de M. Georges Goyau sur *saint Bernard* (Flammarion éd. coll. Les grands cœurs).

E. Bernadot, P. Doncœur, E. Lajeunie, D. Lallement, F. X. Maquart, J. Maritain. *Clairvoyance de Rome.* Spes, éd. — Ce débat est décidément lassant. Tout l'essentiel a été dit. Si nous laissions ces messieurs à leurs sophismes et mauvaises querelles, et cherchions simplement à faire autre chose et mieux qu'eux ? Quelque chose qui soit vraiment indemne de leurs erreurs ? Quelque chose qui fascine et entraîne par l'évidence du bon et du vrai ? La tâche présente n'est plus de nous défendre, mais de marcher.

Cam. *La crise d'un chef.* — Maurice Turpaud. *Les merveilleux voyages de Marco Polo dans l'Asie au XIII^e siècle.* — Sir William Butler. *Red. Cloud.* — Claude Nisson. *La conquête du Mont-Blanc.* — Commandant de Civrieux. *L'épopée algérienne. Les Francœur.* Coll. Des fleurs et des fruits. Spes, éd. — Constatons l'impeccable tenue de cette collection, offerte aux jeunes par leur ami (le nôtre aussi) M. l'abbé Klein, et qui réalise avec une ingénieuse variété les promesses de son titre. Avec *La Crise d'un chef* elle a abordé un grand sujet : le drame du dévouement et du cafard dans la conscience d'un chef scout. Et elle s'en est tirée à son honneur.

Jean Toulemonde. *L'art de commander. Psychologie de l'autorité personnelle.* — *Pour avoir de l'autorité.* 2 vol., Bloud et Gay, éd. — Deux thèses un peu mollement composées peut-être, mais pleines de notations variées et ingénieuses. On en retiendra surtout que, pour prétendre à la maîtrise d'autrui, il faut d'abord être maître de soi. Faute d'en avoir suffisamment distingué les différentes formes, il nous semble que M. Toulemonde a trop tendance à faire de l'*intimidation* l'élément essentiel de l'autorité.

Marcel Jousse. *Les rabbis d'Israël. Les récitatifs rythmiques parallèles. I. Genre de la maxime.* Editions Spes. — Voici bien déçus ceux qui attendaient dès aujourd'hui les grandes synthèses promises. Car nous sommes en pleine analyse, et pour longtemps encore, semble-t-il. Patientons donc, et admirons, pour nous consoler, l'impeccable présentation du volume.

Entretiens de Juilly. I. Méthodes d'éducation. De Gigord, éd. — La première formation intellectuelle ; l'éducation familiale ; la formation du caractère ; l'instruction religieuse dans les collèges religieux ; l'instruction religieuse dans les lycées ; l'éducation d'État et l'école unique ; rôle de la formation professionnelle : tels sont les sujets abordés dans cet utile cahier, par des hommes qui s'appellent P. Méline, D. Sabatier, L. Sullerot, Georges Bertier, etc. Maurice Vaussard a, une fois de plus, bien mérité d'une bonne cause.

Fr. W. Foerster. *Morale sexuelle et pédagogie sexuelle. Fondements nouveaux de vieilles vérités.* Bloud et Gay, éd. — « Traduire l'exigence morale dans la langue de la vie croissante, de la force et de la liberté » ; montrer comment « l'oppression apparente se transforme en une vie grandie et une énergie accrue » : c'est, en tous ses ouvrages, la tâche que se propose Foerster. Il y est proprement admirable. Nous y insisterions, si le lecteur ne devait

trouver prochainement, ici même, deux occasions au moins d'en juger personnellement.

Frédéric Lefèvre. *Une heure avec...* Cinquième série. N. R. F., éd. — André Berge. *L'esprit de la littérature moderne.* Perrin, éd. — Il existe dès maintenant un bon nombre d'utiles introductions à l'étude de la littérature contemporaine. La plus précieuse, par la richesse et la variété de la documentation, reste bien l'ensemble des interwiews de Frédéric Lefèvre. Leur littérale objectivité a été tirée à grief contre l'auteur. Elle a pourtant ses avantages. On sait, par ailleurs, que la curiosité de Lefèvre ne s'arrête pas à la surface, mais va à la substance des choses ; au fond, et pas seulement à la forme. C'est ainsi que, dans le présent volume, Meyerson et Brunschvig, Lévy-Brühl et Alain voisinent avec Carco, Fargue ou la comtesse de Noailles. Est-ce nous qui nous en plaindrons ? Même observation élogieuse à faire pour le livre de M. André Berge. Il risque d'effaroucher ceux qui ne sentiraient pas combien les problèmes de la philosophie sont étroitement liés à ceux de la critique littéraire. Aux autres, le profit sera double.

Daniel-Rops. *L'âme obscure.* Plon, éd. — Joignant l'illustration à l'analyse, l'auteur de *Notre inquiétude* et de *carte d'Europe* fait ici un solide roman du cas d'un « ilote » livré, à la fois par l'orgueil, la lucidité, la faiblesse et la maladresse, au démon de l'auto-destruction. La foi, le labeur, la volupté, l'amour sincère : tout s'offre, tout est goûté, tout est finalement repoussé ou gâché... « Vous vous refusez à Dieu comme vous vous refusez à tout. Rien ne vous satisfait que cette rétraction, ce perpétuel repli sur vous-même, qui vous désespère, mais qui vous semble supérieur à la joie. Tout ce qui vous désole est sûr de trouver l'accès de votre âme... » Le livre est dense et riche, sans lourdeur. Brillant, très brillant démarrage d'un écrivain d'avenir.

André Lamandé. *Les leviers de commande.* Grasset, éd. — J'avais la faiblesse d'aimer le titre sous lequel a d'abord paru le roman : l'escalier dans l'azur. Les leviers de commande, c'est bien raide, bien mécanique, pour cette histoire ensoleillée. Je regrette aussi que le problème André Gide y soit si directement, j'allais dire si lourdement posé. L'immoralisme gidien, c'est une affaire bien complexe, bien pesante. Ceci dit, comment ne pas céder à la séduction de ce charmant récit ? C'est la joie — « la joie, saltation du corps, musique de l'âme... » — que Lamandé propose à nos enfants du siècle. Le message a des chances d'être entendu, s'il suffit que le messager soit à la fois habile et convaincu.

Marcel Proust. *Morceaux choisis.* Précédés d'une préface de Ramon Fernandez. Cahiers Marcel Proust, 3. N. R. F. éd., — J'ai découvert tardivement ce recueil. Il est pourtant de nature à rendre de grands services. L'œuvre de Marcel Proust gagne à être ainsi goûtée par tranches, tout le monde n'ayant pas le courage d'aller chercher, dans l'inextricable fourré de *Du côté de chez Swann* ou de *A l'ombre des jeunes filles en pleurs*, les incontestables merveilles qu'il recèle. J'ajoute que le choix a été fait, ici, tel que le livre peut être mis entre toutes les mains. Enfin, la brève préface de M. Ramon Fernandez est très éclairante pour le « lecteur moyen ».

Lettres d'Alain Fournier à sa famille (1905-1914). Plon éd. coll. Le roseau d'or. — *Hommage à Alain-Fournier*, avec des illustrations et des textes inédits N. R. F. Librairie Gallimard. — La figure d'Alain Fournier grandit sans cesse en importance et en séduction. Les lecteurs du dernier *Cahier de la Nouvelle Journée* savent pourquoi. J. Chaix n'avait pu utiliser ces deux récentes publications. Elles complètent heureusement l'admirable *Correspondance* avec Rivière, qu'il a analysée. Les documents photographiques publiés par l'*Hommage* sont essentiels et inoubliables. Et la correspondance avec Péguy !

J. E. Fidao-Justiniani. *Qu'est-ce qu'un classique ? Essai d'histoire et de critique positive. I. Le héros ou du génie.* Firmin-Didot et Cie. — Nos lecteurs n'ont pas oublié le séduisant et original cahier rédigé par M. Fidao. Ils auront plaisir à apprendre que la publication de ce cahier a permis à l'auteur de recevoir les encouragements de l'Académie française et d'envisager l'impression complète de l'ouvrage. Voici le premier volume, que cinq autres doivent suivre.

Paul Renaudin. *Théâtre au clair de lune.* Col. Ars. et Fides. Bloud et Gay, éd. — Petites pièces à la fois poétiques et substantielles, en marge de Don Juan, Don Quichotte et les Fioretti. Encore une nouvelle face du talent de Paul Renaudin, qui se sera décidément essayé en bien des genres, toujours avec la même aisance délicate et élevée.

Robert Cornilleau. *Films d'histoire. Silhouettes et paysages.* Spes, éd. — *Lettres à un jeune sur la démocratie populaire.* Edition du Petit Démocrate. — *Pourquoi pas ?* Valois, éd. Bibliothèque syndicaliste. — J'ai toujours particulièrement admiré chez Cornilleau un sens comme physique de la réalité vivante, âmes et corps toujours conjoints. Ses *Films d'histoire* doivent à ce

sens une puissance d'évocation souvent admirable : on n'a peut-être jamais rien écrit de plus fort sur Chambord, par exemple. *Pourquoi pas ?* lui aussi, est à sa manière l'œuvre d'un historien, plus curieux des âmes que des systèmes, et trop habitué à la perpétuelle nouveauté de leurs démarches pour ne pas oser envisager, dans l'honneur, tout le possible. Si on s'est mépris sur le sens du livre, c'est qu'on l'a voulu réaliser sur le plan idéologique. Il faut lui laisser toute son épaisseur de vie.

Panaït Istrati. *Vers l'autre flamme.* I. Après seize mois dans l'U. R. S. S. II. Soviets 1929. III. La Russie nue. 3 vol. Coll. Témoignages. Rieder, éd. — Anna Swansea. *Les Hommes ont soif.* Renaissance du livre. — G. K. Loukomski. *Les Russes.* Bibliothèque générale illustrée. Rieder, éd. — A des titres divers, tous ces ouvrages se recommandent à ceux que hante la pensée du grand drame russe. Celui de M. Loukomski vaut surtout par de merveilleuses illustrations. Celui de Mlle Swansea nous apporte une émouvante et curieuse évocation des milieux révolutionnaires russes d'avant-guerre. Celui de Panaït Istrati, enfin, veut être un accablant réquisitoire contre la bureaucratie bornée, paresseuse et jouisseuse, qui aurait réussi à capter à son profit les forces de la révolution russe, et à fonder sur la misère générale sa domination de nouvelle classe privilégiée. Il prouve surtout l'extrême indigence morale du communisme russe. Quelque impression de sincérité que donne sa fougue plébéienne, ce n'est pas un Panaït Istrati qui apportera le remède à cette indigence qu'il partage, alors même qu'il en dénonce les effets.

Jean Yole. *Le malaise paysan.* Spes, éd. Coll. La Nef. — Je n'ai pas compétence pour discuter le fond du livre : manifestement il soulève plus de problèmes qu'il n'en résout. Mais j'ai peut-être qualité pour dire combien peuvent être nourrissants et stimulants, pour le profane même, cette documentation directe et copieuse, ce réalisme de bon aloi, cette langue dure et forte. Les « observations » que présente M. Jean Yole ont tout le charme de petits romans. La formule qu'il propose — union de la famille et de la terre dans le respect de la coutume paysanne — mérite à tout le moins l'attention. Sa méthode ne peut être que sympathique à ceux qui ont appris de Bureau l'importance scientifique des petits faits quotidiens, et de Jacques Chevalier, celle d'une « science de l'individuel ». Souhaitons à toutes les provinces de France de faire l'objet d'une monographie analogue à celle dont la Vendée se trouve ici honorée.

F. Ravie. *Le Mexique rouge.* Beauchesne, éd. — Louis de la Divinie. *Les phases de la persécution au Mexique*, Bloud et

Gay, éd. — Deux documents à retenir sur le drame mexicain. Celui de M. la Divinie est une histoire de la religion au Mexique depuis le jour mémorable du 13 août 1521, où Hernan Cortès s'empara de la vieille capitale des Astèques. C'est qu'en effet les événements d'hier sont le prolongement d'une très vieille histoire, et ils n'en sont pour cela, ni plus simples, ni plus clairs, ni moins douloureux.

Jeanne E. Durand. *Notre-Dame de Paris.* — Michel Florisoone. *Le Cardinal Dubois.* Bibliothèque catholique illustrée. Bloud et Gay, éd. — Deux des plus sympathiques volumes de cette collection très réussie. Le volume riche et précis de Mlle Durand connaîtra une rapide fortune auprès des visiteurs du temple immortel. Les lignes nettes et robustes de la façade ou de l'abside gardent, en ses belles illustrations, leur perfection de « pages sans bavures ».

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

Maurice Blondel. — La Fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne. 1
M. Comeau. — L'évolution de la sensibilité de saint Augustin 23
Jean Rimaud. — Le maître intérieur 55
J. Chaix-Ruy. — La perception du temps chez saint Augustin.. 73
Enrico Castelli. — Le double aspect du problème du mal et saint Augustin 97
Jean de Pange. — La Cité de Dieu 115
Charles Boyer. — La contemplation d'Ostie 137

Supplément : Paul Archambault. — Maurice Desbiens. — Jacques Nanteuil. — Pauline Le Cormier. — B. A. Les Idées et les Livres 163

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie R. BUSSIÈRE. — 7-7-1930

LES CAHIERS DE LA NOUVELLE JOURNÉE

ont publié :

Cahier I. - ***Paul Bureau,*** par S. DE LANZAC DE LABORIE, E. JORDAN, P. MÉLINE, P. ARCHAMBAULT.

Cahier II. - ***Le Témoignage d'une Génération,*** par Jacques NANTEUIL, Maurice BRILLANT, P. MAUBERT, Charles FLORY, Charles PICHON, P. RENAUDIN, PHILONOÜS, André GEORGE, P. ARCHAMBAULT.

Cahier III. - ***Qu'est-ce que la Mystique ?*** par Maurice BLONDEL, ***, V. DELBOS, J. WEHRLÉ, J. PALIARD.

Cahier IV. - ***La Cité moderne et les Transformations du Droit,*** par Maurice HAURIOU, J. BONNECASE, Georges RENARD, L. ROLLAND, P. CUCHE.

Cahier V. - ***Qu'est-ce que la Science ?*** par O. MANVILLE, André GEORGE, André METZ, Edouard LE ROY,

Cahier VI. - ***Le Bon Citoyen de la Cité Moderne,*** par Paul BUREAU, *Avant-propos* de Paul GEMÄHLING.

Cahier VII - ***Jeunes Maîtres. Etats d'âme d'aujourd'hui,*** par Paul ARCHAMBAULT.

Cahier VIII - ***L'Ame russe,*** par N. BERDIAEF, S. BOULGAKOF, M. ZDZIECHOWSKI, A. MIROGLIO.

LES CAHIERS DE LA NOUVELLE JOURNÉE

ont publié :

Cahier IX. - ***Où chercher le réel ?*** par J. CHEVALIER, A. FOREST, V. CARLHIAN, A. BOUYSSONIE, Dr R. BIOT, A. BRIDOUX, A. ROUAST, M. LEGENDRE.

Cahier X. - ***Un grand débat catholique et français. Témoignages sur l'Action française,*** par J. VIALATOUX, C. ANDRÉ, E. GALLOIS, J. HOURS, G. BIDAULT, M. BRETON.

Cahier XI. - ***George Fonsegrive,*** par Colette YVER, P. MÉLINE, P. ARCHAMBAULT, R. CORNILLEAU, G. GOYAU.

Cahier XII. - ***Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel,*** par Paul ARCHAMBAULT.

Cahier XIII. - ***France et Allemagne,*** par J. DE PANGE, Jacques DE PRÉCHAC, Pierre LYAUTEY, Hermann PLATZ, G. HOOG.

Cahier XIV - ***Qu'est-ce qu'un classique ? Le héros ou du génie,*** par J.-E. FIDAO-JUSTINIANI.

Cahier XV. - ***Continu et Discontinu,*** par J. CHEVALIER, V. CARLHIAN, L. de BROGLIE, G. URBAIN, L. VIALLETON, M. HAURIOU, A. MEILLET, E. LE ROY.

Cahier XVI. - ***De Renan à Jacques Rivière : Dilettantisme et Amoralisme,*** par J. CHAIX.